3 1761 08149989 9

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THEOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE-RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION DE MM. DANDIRAN
prof. de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET J.-F. ASTIÉ
prof. de philosophie à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud,

ET D'UN COMITÉ COMPOSÉ DE MM.

AMIEL, prof. de philos., P. VAUCHER, prof. d'hist.,
BOUVIER, CHASTEL, OLTRAMARE, F. RAMBERT, H. VUILLEUMIER,
professeurs de theologie,
et THÉOD. CLAPAREDE, pasteur.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Onzieme annee.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1878

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

BR
3
R4
année 11

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

PAR

J. KŒSTLIN [1]

I

De leur valeur générale.

Les preuves de l'existence de Dieu ont éprouvé des vicissitudes bien diverses dans la dogmatique et dans la théologie modernes. Repoussées par les uns, elles sont longuement développées par les autres. Ont-elles une importance réelle? Doivent-elles être reprises, peut-être même transformées, soit par la dogmatique soit par l'apologétique ? Ou bien sont-elles superflues pour le croyant, et vis-à-vis de l'incrédule plutôt nuisibles qu'utiles à cause de leur faiblesse et de leur manque de cohésion ? Ne constituent-elles pas un abandon du point de vue spécifiquement chrétien, risquant de donner gain de cause aux adversaires ?

Schleiermacher et Philippi s'accordent sur ce point : à savoir que la dogmatique n'a pas besoin de ces preuves ; pour tous deux la certitude immédiate de la foi se prouve par elle-même et n'a pas besoin d'un autre fondement. Pour le premier, la reconnaissance du sentiment d'absolue dépendance comme élément général et nécessaire de la vie remplace parfaitement dans la dogmatique toutes les soi-disant preuves de l'existence de Dieu. Philippi trouve cette existence immédiatement garantie par la communion réelle avec Dieu dont nous pouvons

[1] *Theologische Studien und Kritiken*, 1875, 4me cahier.

jouir. Loin de servir à quelque chose, l'histoire montre que ces preuves ne parviennent pas à dépasser le panthéisme et à conduire au Dieu personnel.

Une preuve de cette existence venant du dehors serait sinon impossible au moins inutile pour nous.

D'un autre côté il est bon de rappeler, avec Kahnis, l'importance que les anciens dogmaticiens protestants, si peu disposés pourtant à surfaire la valeur de la raison naturelle, ont donné à ces preuves de l'existence de Dieu. A leur tête Mélanchthon reconnaît à ces preuves une valeur, même pour les croyants. Il donne neuf « demonstrationes » qui tout en paraissant privées d'un lien intérieur marquent un progrès continu de la pensée, et ont un riche contenu [1]. Ces démonstrations renferment tous les éléments des preuves cosmologiques, téléologiques et morales. Plus tard Jean Gerhard développe aussi la preuve naturelle de l'existence de Dieu qu'il divise en témoignage intérieur ou subjectif et témoignage objectif provenant de la considération des choses extérieures. De nos jours, Rothe, Kahnis, Reiff ont accordé à ces preuves une place importante dans leur dogmatique. D'après Rothe la conscience immédiate de Dieu se trouve dans l'homme, mais en tant qu'immédiate et pure elle n'est qu'un sentiment, et a besoin d'être exprimée rationnellement ; c'est à quoi visent les preuves de la réalité de Dieu. Kahnis et Reiff cherchent à construire solidement et complétement ces preuves. O. Pfleiderer les traite comme éléments essentiels de la philosophie de la religion avec une grande confiance en leur valeur et leur force, comme preuves même de l'existence *personnelle* de Dieu. Biedermann pense, dans sa *Dogmatique*, qu'on peut par une conclusion logique et nécessaire remonter du monde à son principe absolu conçu comme être spirituel se fixant et accomplissant des buts ; mais de là à conclure à la personnalité de ce principe, il y a loin ; cela ne peut avoir lieu que par un saut en dehors des prémisses, dont la conséquence rigoureuse est plutôt la négation de cette personnalité.

Les preuves logiques de l'existence de Dieu conduiraient

[1] Parmi les réformés, Ursinus se rattache entièrement à Mélanchthon.

donc au panthéisme et feraient courir à l'idée théiste chrétienne un véritable danger.

Loin d'être résolue cette question demande donc à être étudiée à nouveau en présence des luttes actuelles. Est-ce que les preuves de l'existence de Dieu sont du ressort de la théologie? Et ici il ne s'agit pas seulement de rechercher la valeur qu'elles peuvent avoir comme enrichissant l'idée tout abstraite de Dieu (Rothe) ; il s'agit avant tout de savoir si la certitude de l'existence de Dieu peut se fonder sur elles. Doivent-elles ensuite prendre place dans la dogmatique proprement dite ou bien seulement dans une philosophie de la religion ou apologétique qui servirait d'introduction à la dogmatique? C'est là une question de moindre importance.

La théologie ne pourrait s'abstenir d'une étude des preuves de l'existence de Dieu que si sa tâche se bornait à analyser le sentiment religieux tout subjectif, à rechercher les diverses formes qu'il revêt suivant les lieux et les temps, ou encore à expliquer le contenu des documents religieux faisant autorité, tout cela sans s'inquiéter de la réalité de Dieu lui-même. Mais jamais religion ou société religieuse n'exista, pour laquelle cette question de la réalité de Dieu fût sans intérêt ; et la cause de cet intérêt ne doit pas être recherchée dans un besoin intellectuel seulement, mais bien dans un besoin pratique du sentiment religieux lui-même. Dans la religion il s'agit d'un rapport particulier de la vie intérieure avec l'absolu, il faut donc que le sujet religieux sache ce qu'est cet absolu qui prétend agir sur ses sentiments, son cœur et sa conscience. D'un autre côté une forte conviction de la non-existence de Dieu ne peut accepter sans autre l'illusion du sentiment religieux ; elle doit chercher à la détruire en l'expliquant. Il n'y a qu'une triste langueur de la vie intérieure et de la pensée qui puisse refuser de considérer la question de la réalité de Dieu comme une question fondamentale de toute théologie et de toute philosophie.

La théologie ne peut donc se soustraire à la nécessité de reprendre les preuves de Dieu et de les examiner à fond. Le tout est de bien comprendre leur valeur et de bien leur tracer leurs limites.

Tout en leur accordant une haute valeur, on peut parfaitement reconnaître que pour la foi elles ne sont pas le fait décisif ; la foi repose sur des expériences et des aits intérieurs, elle n'a pas besoin d'une longue argumentation tirée de l'existence du monde ; elle reste ferme malgré l'insuffisance, ou même les résultats peut-être négatifs d'une semblable argumentation.

Mais le sentiment religieux, si intime qu'il soit, n'est pas absolument sans rapport avec notre conscience et notre connaissance du monde extérieur ; notre point de vue religieux renferme une certaine conception générale du monde ; la dogmatique ne se borne pas aux expériences intérieures du chrétien pour en tirer la doctrine des attributs divins, elle part aussi des rapports que le monde extérieur soutient avec Dieu, et c'est ainsi seulement qu'elle donne à l'idée de Dieu sa valeur concrète et son vrai contenu.

D'un autre côté en considérant ainsi les phénomènes extérieurs dans leur rapport avec Dieu, nous les voyons aussi dans les rapports qu'ils soutiennent les uns avec les autres ; nous reconnaissons leur objectivité, leur réalité.

Cette réalité des objets extérieurs reconnue, nous sommes poussés par un besoin inhérent à notre esprit à rechercher leurs lois, leur unité, leur premier principe. Voici donc la question qui se pose : Notre pensée peut-elle arriver relativement au monde expérimental à une solution qui la satisfasse, sans reconnaître la valeur et la réalité objective de cette idée de Dieu, qui immédiatement fournie par le sentiment religieux se manifeste à nous comme source puissante de vie intérieure ? Ou bien cet effort de notre esprit n'arrive-t-il au contraire à la solution cherchée que dans cette idée de Dieu et faut-il reconnaître que sans elle les problèmes les plus élevés sont insolubles ; et que les sciences naturelles ne pouvant nous satisfaire entièrement doivent et peuvent être dépassées ?

La même question se pose à l'égard de notre esprit si nous le considérons en laissant de côté ses fonctions religieuses ; est-il intelligible lui et tous les problèmes qu'il renferme sans ce Dieu que nous trouvons dans le sentiment religieux ? Peut-on

comprendre dans cette supposition son indépendance vis-à-vis de la nature impersonnelle et sa position au-dessus d'elle? Puis, dans le domaine moral les réclamations de la conscience, le sentiment de la dignité morale peuvent-ils s'expliquer autrement que par un certain rapport avec le Dieu du sentiment religieux ? Ces faits pour être compris et appréciés à leur valeur ne nous forcent-ils pas à reconnaître l'existence de Dieu ?

La réponse à ces questions est d'une haute importance pour la foi, et la théologie ne peut se soustraire au devoir de la chercher. Celui qui croit arriver à une conception philosophique complète du monde sans l'idée de Dieu et qui considère cette idée comme une simple illusion, une vaine imagination, un tel homme ne changera de sentiment que s'il est amené à ressentir la puissance de ces impressions religieuses qui sans doute dorment aussi au fond de son âme. Mais il résistera peut-être à ces impressions jusqu'à ce qu'il reconnaisse qu'une recherche de la vérité qui exclut les données du sentiment religieux n'aboutit pas, et qu'une vraie unité dans la connaissance ne peut s'obtenir que par l'union de ces données intérieures avec les résultats de l'expérience. Et ce n'est pas seulemenl vis-à-vis de l'incrédulité qu'une telle preuve est nécessaire ; le penseur chrétien en a besoin aussi ; sans elle il sent une lacune, une solution de continuité dans sa pensée. L'Ecriture ne reconnaît-elle pas ce besoin dans les nombreux passages dans lesquelles elle relève les différentes manières dont Dieu se manifeste dans la nature, et lorsqu'elle parle de l'origine divine de la loi morale écrite déjà dans le cœur de l'homme naturel ?

Les preuves de l'existence de Dieu ne nous font rien obtenir par une voie purement logique, par la pensée pure ; le contenu de notre esprit n'est pour elles qu'une donnée expérimentale. Ce n'est pas seulement dans le sentiment religieux, mais c'est dans le monde expérimental tout entier que nous trouvons des faits et des réalités dont la certitude ne nous est donnée que par une intuition immédiate ; nous serons à tout instant rappelés à cette vérité ; la question sera de savoir dans quel domaine se trouve l'intuition la plus certaine. On ne prétend pas ensuite

que l'idée de Dieu, une fois reconnue, soit par là même considérée comme transparente et adæquate aux formes de la pensée; au contraire, dès l'abord se pose la question de savoir si nous ne sommes pas forcés d'appliquer à l'idée de Dieu des catégories prises dans le domaine de notre esprit fini, tout en reconnaissant qu'elles sont inadæquates à leur objet.

Il n'y a pas enfin à s'arrêter au reproche que le philosophe Jacobi fait à toute preuve de Dieu; le fondement de la preuve, dit-il, est au-dessus de l'objet à prouver, car c'est de ce fondement que ce dernier tire sa réalité; on a depuis longtemps répondu que le fondement de la connaissance d'un objet n'est pas le fondement de sa réalité. L'idée prouvée, inférieure à sa preuve, suppose comme fondement de sa réalité un être réel supérieur à toutes deux.

II

Nature, histoire et critique de la preuve ontologique.

La preuve ontologique qui, de la pure notion de Dieu, veut conclure à son existence réelle par un raisonnement logique, ne rentre pas dans les éléments d'une preuve de Dieu que nous avons mentionnés ci-dessus. Elle tombe justement sous les coups de la critique qui la ramène à une faute de logique. Mais elle a joué un rôle important dans l'histoire de la pensée, elle se trouve développée par des penseurs de premier ordre, on ne peut la passer sous silence. De nos jours encore, elle est fréquemment employée, combinée de diverses manières avec d'autres preuves, avec lesquelles elle est trop souvent confondue; il ne sera pas inutile de faire ressortir son caractère distinctif.

Anselme, Descartes, Leibnitz, Wolf, et à sa manière aussi Spinoza, ont donné beaucoup d'importance à la preuve qui part de la nue notion; et c'est contre elle dans sa forme pure que Kant a dirigé sa critique. C'est depuis ce dernier que cette preuve a reçu le nom de preuve ontologique, de l'*ontologie*, discipline philosophique qui s'occupe des catégories générales de l'être.

Les raisonnements qui partent d'un certain rapport établi entre l'idée de Dieu et la nature de notre esprit et concluent de ce rapport à un être supérieur qui en serait la cause ; ou ceux qui font même entrer en ligne de compte dans leur déduction le rapport existant entre l'esprit et la nature, s'écartent absolument de la preuve ontologique, ou lui enlève précisément ce qu'elle a de caractéristique.

C'est chez Anselme qu'apparaît pour la première fois cette preuve dans son caractère spécial ; nous la faisons précéder des argumentations d'Augustin et de Boëce pour rendre surtout attentif aux différences trop méconnues qui la séparent de ces dernières, quoiqu'elle ait une parenté importante avec elles.

La preuve d'Augustin a en commun avec celle d'Anselme le fait qu'elle prend son point de départ dans des idées pures d'où elle pense pouvoir conclure à l'existence réelle de Dieu ; seulement ce n'est pas dans l'idée de Dieu prise en elle-même, mais dans le lien qui unit cette idée avec d'autres idées de notre esprit envisagé sous ses différentes faces. Augustin (*De lib. arb.* II) recherche la nature de la vérité dans ses relations avec l'intelligence humaine ; pour lui, la vérité est le vrai éternel, l'immuable. La vérité ne réside donc pas dans ce qui est sensible et muable ; notre intelligence est déjà par sa nature supérieure au monde sensible ; mais elle est aussi variable ; au-dessus d'elle se trouvent les normes de notre pensée et de notre jugement, les notions générales. L'idée de toutes les idées, la norme de toutes les normes est la vérité éternelle qui est la même que la raison éternelle, que Dieu créateur du monde. A l'idée de la vérité appartiennent aussi les idées et les lois morales ; ce Dieu est donc aussi le bien absolu et le législateur suprême. Augustin présuppose dans cette démonstration que la recherche du vrai éternel appartient à l'essence même de notre esprit et que les idées des choses ont une existence réelle au-dessus de lui. En outre, il ne prouve pas le droit ou la nécessité de réunir toutes ces notions sur un seul sujet qui est Dieu. L'influence platonicienne est sensible dans toute la démonstration.

On a aussi considéré le philosophe Boëce comme le premier auteur de la preuve ontologique, parce qu'il dérive l'existence de Dieu de notions générales. Mais l'idée qui est à la base de son argumentation est celle de l'*imparfait* fournie par l'expérience. « Nous nous représentons toute chose imparfaite comme étant imparfaite par une diminution ou un certain manque de perfection ; il y a donc dans cette chose imparfaite un certain degré de perfection ; car si l'on abandonne l'idée de perfection, on ne peut plus comprendre d'où l'imparfait tire son existence. Il faut donc se représenter comme source de tout ce qui est bon un être absolument bon qui est Dieu. » Cette déduction est plutôt cosmologique qu'ontologique, puisqu'elle conclut du fini à un absolu, source de toute existence finie. Remarquable est le fait que le parfait n'est pas considéré comme une force, comme un sujet créant, mais comme une idée, de laquelle chaque être tire sa bonté relative et, par conséquent, son existence, par une simple participation à cette idée ; on reconnaît là toujours l'influence platonicienne. Mais n'est-ce pas justement à ce point que la critique doit s'attaquer? Est-ce que les relations de la pensée et celles de l'être ne sont pas confondues ici? Chaque objet du monde empirique ne tire-t-il pas son origine d'un autre objet également imparfait? Qu'est-ce qui nous autorise à ramener tous ces objets à un être parfait, comme à leur source, ou même à admettre la réalité d'un être parfait? Le parfait n'est-il pas une simple représentation de notre esprit, et notre idée d'imperfection ne vient-elle pas tout simplement de ce que nous mesurons les choses à cette représentation sans réalité d'un parfait en soi? n'est-ce pas confondre l'origine réelle des choses avec celle des qualités que nous leur attribuons que de faire dériver l'imparfait du parfait? Les preuves d'Augustin et de Boëce ont donc en commun avec la preuve purement ontologique d'Anselme, un manque de clarté fondamental sur la relation qui existe entre la pensée et l'être.

La preuve d'Anselme sort du même courant d'idées, mais n'en est pas moins distincte de celles d'Augustin et de Boëce ; dans Anselme même, il faut distinguer la preuve purement

ontologique de celle qu'il donne dans son *Monologium* et qui n'est qu'un développement de celle de Boëce. Commençons par cette dernière. En voici l'argumentation :

Chacun désire ce qu'il considère comme bon ; mais comme une multitude de choses très diverses se présentent à nous revêtues de cette qualité, elles doivent être bonnes en vertu d'une seule et même chose à laquelle toutes participent. On répondra : Mais non, c'est en vertu de qualités diverses que les choses sont appelées bonnes. Un cheval le sera par sa force, un autre par sa rapidité, etc. Mais, au fond, ils sont bons non à cause de ces qualités-là, mais à cause de leur utilité, car un brigand ne sera pas bon malgré sa force ou sa valeur, parce qu'il est nuisible ; ce n'est donc pas à cause de ceci ou de cela qu'un objet est bon, mais à cause de son utilité ou de sa convenance, « *aut propter utilitatem aliquam aut propter quamlibet honestatem.* » (Par ce dernier mot, Anselme entend la beauté, par exemple, et ce qui s'y rattache.) Mais l'*utile* et l'*honestum* doivent aussi être bons en vertu d'un quelque chose unique et ce quelque chose, par qui toutes choses sont bonnes, doit être bon par lui-même, et aucune des choses qui sont bonnes par leur participation à une autre ne sont aussi grandes que celle qui est bonne par soi-même. Cette dernière est ce qu'il y a de plus élevé, *summum*. Tout ce qui est grand est grand en vertu d'un quelque chose qui est grand par soi-même. De même, tout ce qui est a son être en vertu d'un seul. Car à supposer même que tout être tienne son être d'une multiplicité, et que cette multiplicité existe par soi-même, il faut admettre que c'est en vertu d'une force ou d'une nature particulière qui consiste à *être par soi-même* que chaque objet a son existence propre.

Anselme conclut aussi l'existence d'un être suprême (*summum*) de l'impossibilité où l'on est d'admettre une échelle infinie des êtres. Les mêmes réflexions faites au sujet de Boëce s'appliquent ici. Cette preuve d'Anselme est plutôt une preuve cosmologique, quoiqu'elle se distingue de la preuve de ce nom par son point de vue platonisant.

Mais cette preuve complète ne suffit plus à Anselme dans

son *Proslogium*. Il veut trouver un argument absolument simple, suffisant à lui tout seul à fonder l'existence réelle de Dieu. Il se met à cette recherche dans un esprit de prière ardente et s'enfonce dans une intime et religieuse méditation. Il veut se retirer dans le sanctuaire de son cœur et en exclure tout, excepté le Dieu qu'il cherche. Et tandis qu'il est enfoncé dans cette contemplation mystique, dans cette recherche qui est une prière ; il découvre la preuve absolument simple qu'il cherche. La voici en peu de mots :

Nous croyons que Dieu est *aliquid quo nihil majus cogitari potest*. (Quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé.) L'insensé dit cependant en son cœur : il n'y a point de Dieu. Mais en disant cela, il a cet *aliquid* (ce quelque chose de plus grand que tout ce qui se peut penser), au moins dans son intellect, quoiqu'il n'admette pas qu'il existe ; tout comme le peintre a dans son esprit le tableau qu'il va faire. Cet *aliquid* est donc dans l'intellect de l'insensé ; mais il ne peut pas être seulement dans son intellect ; car on peut se représenter que ce plus grand objet de la pensée peut aussi exister dans la réalité. (*Potest cogitari esse et in re : quod majus est.*) Si donc ce plus grand objet de la pensée n'existait que dans l'intellect, il serait (selon sa définition) *quelque chose de tel que rien de plus grand ne saurait être pensé*, au-dessus de quoi pourtant quelque chose de plus grand pourrait être pensé, à savoir un objet qui serait le plus grand en même temps dans l'intellect et dans la réalité; ce qui est contradictoire. Ainsi donc le plus grand objet de la pensée existe aussi en réalité.

Tel est l'argument purement et strictement logique, qui repose cependant sur une faute capitale de logique.

On a dit (Hasse) : Anselme croit prouver la réalité de l'absolu en montrant que l'idée de cet absolu ne peut se concevoir si son objet n'est pas considéré comme réel ; le nerf de la preuve serait donc la conclusion hardie que ce qui ne peut se concevoir que comme réel doit exister en réalité. Il n'y aurait rien à dire là contre, car notre certitude d'une réalité quelconque, sur quoi repose-t-elle au fond sinon sur une nécessité intérieure de notre pensée ?

Mais la question est tout autre : Anselme a-t-il vraiment prouvé que son *aliquid* doit nécessairement être conçu comme réel? Tout le nerf de la preuve est dans le *quo majus est*. Est-ce que l'objet, dont nous avons une représentation dans notre esprit, doit, dans le cas où il existe réellement, être considéré pour cela comme plus grand que sa simple représentation? Est-ce que l'œuvre de l'artiste, une fois exécutée, est meilleure, plus grande, que l'idée qui se trouvait dans son esprit? En définissant Dieu comme le plus grand objet de la pensée, on donne à sa notion une richesse d'attributs telle qu'elle dépasse celle de tout autre objet de la pensée; en admettant que Dieu existe en réalité, on n'augmente la valeur d'aucun de ces attributs, on n'introduit pas non plus un nouvel attribut dans sa notion; on le place seulement, avec ces mêmes attributs, au milieu ou à la tête des êtres réels. Comme le dit Kant : l'existence réelle n'est pas un attribut positif, c'est-à-dire une notion de quelque chose qui puisse venir s'ajouter à la notion de l'objet en question; c'est simplement la position d'une chose en soi-même.

Ce qui manque chez Anselme, c'est donc une idée claire de ce que signifie l'*existence* d'un objet dans la réalité, en comparaison de l'idée ou de la représentation que nous pouvons nous en faire; cela se montre déjà dans la manière dont il compare le *esse in intellectu* qui n'est pas une existence dans le vrai sens du mot, mais seulement une représentation, avec le *esse in re* qui est proprement l'existence objective; comme s'il n'y avait entre eux qu'une différence quantitative.

C'est le manque de clarté sur ce point qui rapproche l'argumentation d'Anselme de celle d'Augustin et de Boëce.

On a dit que la preuve d'Anselme tenait à la conception réaliste de ce penseur, et subsistait ou tombait avec le réalisme platonicien. Cela est vrai jusqu'à un certain point, cependant on peut être un réaliste décidé sans reconnaître la preuve d'Anselme comme concluante; en admettant la réalité des *universalia*, on n'admet pas encore nécessairement que le *aliquid quo nihil majus cogitari potest* appartienne à ces *universalia;* il s'en distingue en ce qu'il n'est pas une idée géné-

rale, sous laquelle se range une multiplicité d'êtres particuliers.

Aussi la preuve d'Anselme n'a-t-elle pas été généralement admise par ses contemporains. Gaunilon la repousse sans se montrer pour cela nominaliste ; et Thomas d'Aquin dit : « Par le fait qu'on reconnaît que le nom de Dieu signifie *illud quo majus cogitari non potest*, on n'aboutit pas nécessairement à la conclusion qu'il existe réellement; il faudrait d'abord admettre, dit-il, qu'il y a un *aliquid quo majus cogitari non potest*, ce que nient les athées. »

Une vue claire de la faute fondamentale de cet argument ne se trouve pas à la vérité chez les hommes qui l'attaquèrent au moyen âge ; chez Gaunilon, par exemple, qui ne lui a pas opposé principalement, comme on l'a dit, l'idée d'une île parfaite dont l'existence réelle ne peut nullement être déduite de ce qu'elle existe dans l'idée ; il a surtout remarqué que le *aliquid quo nihil majus*, etc., est quelque chose qui ne se laisse pas même concevoir en idée, que c'est un mot vide. Anselme pouvait répondre que cette idée se trouve en fait dans l'intellect, sinon de l'insensé au moins de tout chrétien. Gaunilon rétorque en disant que même en admettant que ce *plus grand* (*summum*) soit dans l'intellect, son existence réelle n'est pas prouvée ; car ce fait qu'il est le plus grand, sur lequel repose l'argumentation tout entière n'est pas certain et ne peut être certain que si ce *plus grand* existe réellement ; alors seulement, lui, Gaunilon, saura qu'il est le plus grand et pourra en admettre la réalité. On voit que Gaunilon n'a pas mis le doigt sur la faute d'Anselme ; qui plus est, il montre qu'il n'est pas lui-même au clair sur les rapports de l'*esse in intellectu* et de l'*esse in re*. Qu'est-ce que cette preuve que le plus grand (*summum*) existe quelque part, réclamée par Gaunilon pour pouvoir admettre qu'il est réel ? quelle différence y a-t-il entre ces deux existences dont l'une doit prouver l'autre ? Même manque de clarté dans l'exemple de l'île bienheureuse.

« Il peut comprendre, dit-il, tout ce qu'on dit d'une île située au milieu de l'océan, plus riche et plus belle que toute autre, sans admettre pour cela qu'elle existe réellement. On

n'aura assuré sa réalité que lorsqu'on aura prouvé qu'elle n'est pas une représentation fausse et incertaine dans son intellect, mais quelque chose d'existant indubitablement et réellement. Encore une fois, quelle différence y a-t-il entre cette seconde preuve, réclamée par Gaunilon, et celle qu'Anselme a voulu donner ? »

Anselme, dans sa réponse à Gaunilon, n'apporte aucun argument nouveau. Quant à l'exemple de l'île, il reconnaît que son argumentation n'a de valeur que pour *l'objet le plus grand de la pensée* et non pour un autre. Mais il n'explique pas même en quoi consiste la différence. Il introduit cependant dans sa preuve un développement nouveau, généralement omis, et qui mérite d'être mentionné. « Tout, dit-il, ce dont on peut concevoir également, l'être et le non-être, peut être conçu comme ayant un commencement et une fin, ainsi ne peut être conçu le plus grand objet de la pensée ; il ne peut donc pas être considéré comme étant ou n'étant pas, il est nécessairement. » Ce raisonnement n'a de valeur et de sens que pour un objet considéré comme partie du monde réel et objectif ; mais il ne s'applique pas à Dieu, aussi longtemps que la réalité de ce Dieu n'a pas été prouvée et qu'il n'est qu'une représentation de l'esprit ; car dans ce dernier cas, je puis me dire : ou bien Dieu existe, alors il existe nécessairement, ou bien il n'a pas d'existence réelle, pas plus alors une existence ayant commencement et fin qu'une existence éternelle. Même confusion toujours entre l'objet de la pensée et l'être réel.

N'y a-t-il pas cependant dans toute cette argumentation d'Anselme un élément de vérité ?

Quiconque pense à Dieu, pense à lui immédiatement comme existant, pourrait-on dire ; le seul tort d'Anselme est d'avoir voulu déduire logiquement l'existence de la notion ; mais en tout cas, il faudrait montrer que notre esprit est obligé par sa nature même de concevoir Dieu ou de statuer un être absolu.

On pourrait aussi voir la vraie pensée d'Anselme dans l'idée que Dieu est le fondement ou la cause de sa propre existence ; mais encore il faudrait, comme le réclame Gaunilon, avoir la

preuve de son existence ; et dire *si* Dieu existe, il existe comme sa propre cause.

Anselme voulait au fond, poussé par le besoin religieux (et ses explications sur la manière dont il commença sa recherche nous le montrent clairement), dans son désir d'une certitude intime de l'existence de Dieu, trouver cette certitude dans la simple pensée ou contemplation de Dieu, au lieu de l'acquérir par de longs raisonnements. La vérité qui ressort de là, c'est que pour le sentiment religieux la foi ou la certitude de l'existence de Dieu se trouve nécessairement unie à la simple pensée de Dieu, et n'a pas besoin d'une longue démonstration. Puis Anselme, en considérant ce plus grand objet de la pensée comme le bien suprême, manifeste, comme l'exprime Lotze dans son *Microcosme*, cette vérité : qu'il est contraire à notre esprit de croire que le meilleur, l'idéal, soit une simple représentation sans existence, sans puissance, sans valeur réelles. Toute l'argumentation syllogistique d'Anselme tombe donc, non-seulement comme illogique, mais surtout comme inutile. L'impossibilité d'admettre que le plus grand, le parfait, n'existe pas réellement, *se sent immédiatement*, mais ne se prouve pas. Reste la question de savoir si cette croyance à la réalité de Dieu est confirmée ou non par le contenu, soit de notre conscience du monde, soit de la conscience que nous avons de nous-mêmes. La réponse n'est plus du domaine de la preuve ontologique.

La considération dont la preuve ontologique a longtemps joui ne lui est pas venue du scolastique Anselme, mais de Descartes seulement, et de la forme que ce philosophe lui a donnée.

Descartes, quoi qu'on ait dit, montre un sentiment religieux véritable qui se manifeste clairement dans la manière dont il parle dans ses *Méditations* du Dieu dont l'existence est plus évidente et plus certaine que celle de quoi que ce soit au monde ; ce Dieu est le parfait, le véridique ; il ne peut avoir l'intention de nous tromper ; il est la lumière infinie dans laquelle tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont

renfermés ; et c'est dans la contemplation de sa beauté que consiste le vrai bonheur pour cette vie déjà.

Chez Descartes, comme chez Anselme, il faut distinguer de la preuve proprement ontologique une autre preuve qui la précède originairement et qui se trouve dans ses *Meditationes de prima philosophia.* Il conclut de l'idée de Dieu présente dans notre esprit, et qui ne peut, puisque son contenu est infini, avoir été produite par cet esprit naturellement borné, à l'existence réelle d'un Dieu qui nous l'a implantée, c'est-à-dire qu'il remonte d'un objet de notre expérience intime à son auteur, de l'effet à la cause agissante. Descartes lui-même nomme cette preuve une preuve *a posteriori* [1].

Descartes n'arrive à sa preuve ontologique que dans le cours subséquent de ses méditations et cela de la manière suivante : Il se demande si nous pouvons avoir une certitude relativement aux objets matériels et en général aux choses qui sont en dehors de nous ; il remarque que nous trouvons en nous les idées de choses qui alors même qu'elles n'existeraient nulle part en dehors de nous, ont cependant leur nature propre vraie en soi. Je me représente un triangle, par exemple ; cette figure peut parfaitement n'avoir aucune réalité en dehors de moi, et cependant elle a une nature et une essence (*essentia*) immuables, éternelles, et des qualités rigoureusement démontrables que, le voulant ou ne le voulant pas, je suis forcé de reconnaître. (Exemple : la somme de ses 3 angles = 2 droits.) On ne peut nullement affirmer que cette idée du triangle nous vienne de l'expérience sensible ; car nous pouvons nous représenter toute espèce de figures que nous n'avons jamais rencontrées, et en démontrer des propriétés aussi certaines que celles du triangle. C'est de cette nature immuable des idées que Descartes croit pouvoir tirer les éléments d'une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Je trouve en moi, dit-il, l'idée d'un être absolument parfait (*entis summe perfecti*) aussi bien que des idées de figures ou de nombres ; et avec la même

[1] Dei existentia ex eo quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur. — *Medit.* Amstelod. 1663. Pag. 87.

rigueur avec laquelle je démontre qu'une propriété appartient à une figure ou à un nombre, je reconnais que l'existence appartient à la nature de l'être parfait. Mais dans les autres objets, l'existence et l'essence (*existentia et essentia*) doivent être distinguées, ne faut-il pas les distinguer en Dieu? Non, car avec un peu d'attention, je vois que, en Dieu, l'existence ne peut pas plus être séparée de son essence, que la propriété des 3 angles = 2 droits ne peut être séparée de la nature du triangle; je dois donc nécessairement considérer Dieu comme existant. Je ne puis pas penser Dieu privé d'existence (tandis que je puis bien me représenter un cheval avec ou sans ailes) car ce serait penser l'être parfait privé de la plus haute perfection. On n'a pas non plus le droit de dire : Je dois, en effet, attribuer à Dieu l'existence après que je lui ai attribué toutes les perfections dont l'existence fait partie; mais le fait d'attribuer à Dieu toutes les perfections n'est pas nécessaire. Car si je suis libre de ne pas penser à l'être suprême, il faut nécessairement, dès que je pense à lui, que je le fasse selon son idée et que je lui attribue toutes les perfections; ainsi, comme je reconnais l'existence pour une perfection, je dois conclure que l'être suprême existe.

Descartes, dans ses réponses aux attaques dont sa preuve est l'objet, ajoute quelques idées explicatives. L'idée de chaque objet contient son existence en tant que nous nous représentons comme existant tout objet que nous concevons clairement; mais l'idée d'une chose finie et limitée ne contient son existence que comme possible, l'idée de l'être parfait entraîne son existence nécessaire et parfaite; dans l'idée d'un être fini, l'existence actuelle n'est pas nécessairement liée à ses autres propriétés, comme c'est le cas pour l'idée de Dieu.

Il faut distinguer aussi entre l'essence d'un être qui ne repose que sur notre seule imagination et celle d'un être complet, vrai en soi, et dont rien ne peut être détaché. Je puis me représenter un cheval avec ou sans ailes; ce cheval n'a pas une nature immuable; je puis aussi me former l'idée d'un corps parfait et y trouver contenue l'idée de son existence, car c'est une plus grande perfection d'exister en réalité qu'en pen-

sée seulement; *mais je remarque* que, tandis que c'est en unissant en pensée toutes les perfections du corps que j'ai formé l'idée du corps parfait, je ne tire pas l'idée d'existence de la même manière de ces perfectiens, puisque l'existence peut aussi bien être niée qu'affirmée pour chacune d'elles; l'idée d'existence est ajoutée du dehors; je ne puis donc pas conclure que le corps parfait existe, mais seulement qu'il *peut* exister. Comme, en outre, je ne trouve pas dans l'idée de corps une force de se produire et de se conserver soi-même; j'en conclus que l'existence n'appartient pas à l'essence ou à la nature d'un corps, fût-il même parfait. Il n'en est pas de même pour un être qui contient absolument en soi toutes les perfections compossibles. Il faut d'abord lui reconnaître la possibilité d'exister, comme pour toute chose dont nous pouvons avoir une claire représentation. Mais nous ne pouvons lui reconnaître la possibilité d'exister, sans admettre en même temps qu'il a la puissance d'exister par lui-même, eu égard à sa force infinie, d'où nous concluons qu'il existe réellement et éternellement. C'est ainsi que l'existence appartient à la nature immuable de cet être. Descartes définit ainsi l'idée du possible: « tout ce qui n'est pas en contradiction avec la pensée. » La nature de Dieu, telle qu'il la comprend, est possible dans ce sens, puisqu'il ne place en elle que ce qui peut être conçu clairement (c'est-à-dire sans contradiction) comme lui appartenant.

Dans ses *Principia philosophiæ*, Descartes commence par cette preuve *a priori* et passe comme suit à sa preuve *a posteriori* : En considérant nos idées, dit-il, nous voyons que plus elles sont parfaites, plus elles réclament une cause parfaite; l'idée de l'être suprême ne peut donc avoir été déposée en nous que par un être suprême existant en réalité.

Une liaison plus intime des deux preuves ne se trouve établie nulle part ; Descartes ne les a donc pas mises dans un rapport plus étroit l'une avec l'autre.

Ce n'est pas l'orgueil de la pensée pure qui fait que Descartes attribue une valeur particulière à sa preuve ontologique; s'il méprise toute argumentation partant du monde sensible, c'est

que l'existence des objets sensibles lui paraît beaucoup moins évidente que celle de Dieu. Il ne croit pas non plus pouvoir conclure rigoureusement de la chaîne d'effets et de causes qui se déroule dans le monde, à l'existence d'une cause première ; tout ce qu'il en conclut, dit-il, c'est l'imperfection de sa pensée ; s'il ne peut concevoir une succession infinie de causes et d'effets sans se représenter qu'une de ces causes est la première, il ne peut pas plus en conclure l'existence réelle de cette cause première, qu'il ne peut, de l'impossibilité où il est de concevoir la divisibilité à l'infini d'une masse particulière, conclure l'existence réelle de dernières parcelles indivisibles. Qu'apporte de nouveau cet argument après celui d'Anselme ? Doit-il tomber sous le coup de la même condamnation ?

Descartes cite quoique inexactement l'argument d'Anselme, non d'après Anselme lui-même, qu'il ne semble pas avoir connu, mais d'après saint Thomas ; et comme ce dernier, il trouve la preuve insuffisante. Ce qu'il lui reproche, c'est de partir de la seule signification du nom de Dieu ; il est vrai, dit-il, que celui qui admet cette signification reconnaît par là que l'existence appartient à Dieu ; mais rien ne prouve que la signification soit vraie.

Mais cette distinction n'a pas une grande valeur. D'une part Anselme ne veut pas dans la définition de Dieu comme *le plus grand objet de la pensée* donner une simple explication de mot, mais bien le contenu d'une idée appartenant à notre esprit ; d'autre part on peut dire à Descartes : Ce que vous appelez essence ou nature de Dieu, qu'est-ce autre qu'un mot pour quelque chose qui n'existe pas en réalité ? Toute notion pareille n'est-elle pas une liaison de noms absolument vides tant que l'existence de l'objet qu'elle représente n'est pas garantie. Hobbes n'a-t-il pas raison contre Descartes quand il dit « *Constat essentiam, quatenus distinguitur ab existentia nihil aliud esse præter nominum copulationem per verbum est ?* »

Descartes a enrichi et rendu positive la notion de Dieu toute négative d'Anselme, en en faisant l'être parfait ; mais le point faible de l'argumentation, à savoir l'idée que l'existence est une perfection à côté des autres perfections est d'autant plus

à découvert chez lui ; parmi ses contemporains déjà se trouvent des hommes qui l'aperçoivent fort bien ; Gassendi entre autres remarque comme plus tard Kant que jamais ni en Dieu ni en autre chose l'existence n'est une perfection, elle est cette chose sans quoi les perfections n'existent pas ; en effet, ce qui n'existe pas n'a ni perfection, ni imperfection ; et l'objet qui à la fois existe et a certaines perfections possède l'existence non comme une perfection particulière, mais comme quelque chose par quoi soit lui, soit les perfections sont existants.

Une confusion possible a été signalée chez Anselme entre l'idée que la notion de Dieu renferme en soi son existence, et l'idée qu'il appartient à l'existence de l'absolu de ne pas être produit par un autre que par lui-même, c'est-à-dire entre cette conclusion-ci : l'existence de Dieu est prouvée par son idée, et celle-là : si Dieu existe, il existe par lui-même. Cette confusion est évidente chez Descartes dans le passage où il parle d'une force infinie que Dieu possède et que le corps parfait ne possède pas. Descartes chercha à répondre à Gassendi, mais sans pouvoir sortir de cette confusion entre la catégorie de l'existence d'une part et les perfetions ou propriétés des choses de l'autre.

Gassendi a aussi demandé pourquoi Descartes, qui regarde l'existence réelle comme une perfection, ne la nomme pas parmi les perfections du triangle. Descartes répond : l'existence *possible* appartient aussi aux perfections du triangle, l'existence nécessaire appartient à l'idée de Dieu. Mais ici de nouveau il faut rendre attentif à la confusion faite par Descartes entre le domaine de la pensée et celui de l'être. Pouvons-nous admettre que tout ce dont nous avons une claire représentation a une existence possible dans le sens qu'il peut une fois ou l'autre entrer comme anneau dans la chaîne des choses qui ont une existence réelle ; la possibilité de l'existence réelle objective ne doit-elle pas être distinguée de cette possibilité purement idéale qui consiste dans l'absence de contradiction intérieure ? La possibilité de l'existence réelle ne peut être admise avant qu'on ait fait entrer en ligne de compte les conditions réelles de cette existence, telles qu'elles se trouvent

dans l'ensemble des choses objectives. De la notion pure de Dieu on ne peut pas même déduire son existence possible ; en effet, est-ce que la possibilité d'une existence réelle du triangle est donnée par son idée ? Cette idée nous donne-t-elle la moindre garantie que nous pourrons tracer en réalité les lignes absolument et parfaitement droites de ce triangle ?

Il aurait enfin fallu prouver que l'idée de Dieu appartient à l'esprit de l'homme absolument, au même degré que les figures géométriques et les représentations dans l'espace. C'est ce que Descartes ne fait pas. Sa preuve *a posteriori*, concluant de l'idée infiniment riche de Dieu, fût-elle dans un seul homme, à l'existence nécessaire d'un être infini, seule cause possible de cette idée, lui épargnait en vérité cette peine. Mais sa preuve ontologique a pour mission de déduire l'existence de Dieu de sa pure notion ; si elle ne le peut, elle est tout à fait inutile à côté de la preuve *a posteriori ;* nous avons déjà vu qu'elle est logiquement insoutenable.

La preuve ontologique a surtout été répandue en Allemagne par la philosophie de Leibnitz et Wolf; mais sa forme est sensiblement la même que chez Descartes.

Si original que soit Leibnitz, il ne sort pas sur ce point du chemin tracé par ses devanciers, et croit n'avoir qu'à les compléter, sans soumettre leurs bases à une nouvelle critique. Au reste l'argumentation qu'il préférait était la preuve cosmologique qui, partant de la contingence du monde, aboutit à un être absolument nécessaire ; il joignait cette preuve aux résultats de la preuve ontologique de cette manière : absolument nécessaire, dit-il, est quelque chose à l'essence propre de quoi appartient l'existence, la preuve ontologique montre que c'est le cas pour Dieu.

Pour cette dernière il s'en réfère à Descartes, dont il a soigneusement examiné l'argumentation ; la seule chose défectueuse qu'il y remarque, c'est l'absence d'une preuve solide pour la possibilité de Dieu défini comme l'être parfait ; il faut voir d'abord, dit-il, si cette définition ne renferme pas quelque contradiction cachée ; il croit cependant pouvoir aisément montrer que non ; en même temps il pense que la preuve n'a pas

besoin de partir de l'idée de l'être parfait ; il est plus simple de raisonner ainsi : Dieu est d'après sa notion le *ens a se*, c'est-à-dire le *ens, ex cujus essentia sequitur existentia* ; un tel être, s'il est possible, existe ; donc Dieu, s'il est possible, existe.

Leibnitz préfère cette forme d'argumentation parce qu'elle dispense de chercher une preuve pour ceux qui doutent que toutes les perfections puissent s'accorder entre elles en Dieu.

Mais cette argumentation ne résiste pas au reproche général mérité par toute preuve concluant de l'idée à l'existence réelle ; elle ne fait qu'apporter une nouvelle confusion dans les idées ; enfin Leibnitz ne nous fournit pas cette preuve de la possibilité de Dieu qu'il reproche à Descartes d'avoir négligée.

L'idée de Dieu comme *ens a se* signifiait dans la théologie traditionnelle que Dieu était conçu comme existant par lui-même, en vertu d'un acte éternel par lequel il se pose lui-même. Cette idée ne renferme rien autre que ceci : Si Dieu existe, il existe par lui-même. Leibnitz entend par *ens a se* quelque chose qui existe en vertu de son essence ; ou plus clairement quelque chose dont l'idée même entraîne l'existence réelle. Mais, et c'est ici le reproche capital, une telle conception est contraire à la logique et à une saine appréciation du vrai rapport entre la pensée et la réalité. On ne peut tirer de l'idée d'une chose qui est simplement l'objet de la pensée, la preuve de son existence réelle en dehors de cette pensée. Puis, quelle indetermination dans cette idée de Dieu, dont le seul contenu est que l'existence de ce Dieu est donnée dans son idée ! Cette idée de Dieu ne prend un contenu réel que si l'on revient au premier sens du *ens a se*, conçu comme puissance, force absolue. D'où vient alors à ce *ens a se* le singulier privilége d'exister en vertu de son essence, demanderons-nous. Ou bien il faut répondre : il a ce privilége parce que l'existence est donnée dans son idée, et nous ne sortons pas du cercle ; ou bien il faut relever d'autres moments de son idée, auquels l'existence est liée, et nous revenons à Dieu conçu comme contenant toutes les perfections.

On pourrait s'attendre à ce que Leibnitz donnât avant tout la preuve de la possibilité logique du *ens a se* tel qu'il le conçoit,

mais il ne semble pas le trouver nécessaire. Il ne présente les éléments d'une telle preuve qu'à une ou deux reprises, en passant et cela non à propos de la preuve ontologique, mais à propos de l'argument cosmologique qui le conduit à un *ens a se* identique à l'être absolument nécessaire. Voici ce qu'il dit : Comme tout ce qui est conditionné ne peut exister qu'en vertu de cet être nécessaire, en niant la possibilité de l'être nécessaire ou *ens a se*, on nie par là même la possibilité de tout le reste; et plus loin :

Rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'a ni limite, ni négation, et qui ne renferme aucune contradiction en lui-même.

Mais le premier de ces arguments fait dépendre la preuve ontologique de la valeur de la preuve cosmologique, qui elle-même dépend de cette condition : à savoir que l'être nécessaire dans ce sens (*ens a se*) soit une idée tenable. Nous voici dans le cercle. Quand au second argument, il est contradictoire en ce sens, qu'il suppose l'existence comprise dans l'idée, sans que la preuve de droit ait été donnée.

Leibnitz reproche quelque part à Descartes d'avoir donné un sophisme pour preuve de la possibilité de l'*ens summe perfectum ;* il sera permis de lui répondre que sa propre preuve est un jeu sans valeur de sa riche intelligence trop encline aux subtilités scolastiques.

Ce que Leibnitz a dispersé ici et là sur la preuve ontologique dans ses nombreux écrits, Wolf l'a systématisé méthodiquement en un tout lié dans toutes ses parties.

Wolf donne, dans la première partie de sa *Theologia naturalis*, la preuve à posteriori de Leibnitz : comme cause suffisante du monde, doit exister un *ens necessarium* ou *ens a se*, c'est-à-dire un être qui possède la raison de son existence dans son essence. Dans la seconde partie, il déclare vouloir donner la preuve à priori, tirée de l'idée de l'être parfait, mais il retombe dans la preuve à posteriori. Il cherche sérieusement à construire la preuve réclamée par Leibnitz de la possibilité de l'*ens a se*.

Il ne part pas comme Leibnitz de la notion de l'*ens a se*, mais bien de celle de l'*ens perfectissimum ;* il définit celui-ci comme

celui dans lequel toutes les réalités compossibles dans un même sujet, sont contenues absolument à leur plus haut degré; une réalité est tout ce qu'on reconnaît comme étant réellement dans un sujet quelconque (c'est ce que Descartes entendait par perfection); la preuve que l'être parfait est possible se trouve dans sa définition, comme être comprenant non pas toutes les réalités absolument, mais toutes les réalités compossibles; la contradiction en est donc exclue, et par là même la possibilité prouvée; Wolf continue : « L'existence nécessaire ou possible est une réalité, et la première une réalité du plus haut degré; mais pour le montrer il s'appuie sur son argument à posteriori, par lequel il a prouvé que l'*ens necessarium* existe; de là, résulte en effet, que l'existence nécessaire est une réalité, puisque tout ce qui appartient à un *ens* est une réalité. Il conclut donc : comme l'existence nécessaire est une réalité et une réalité du plus haut degré ; comme en outre l'*ens perfectissimum* renferme toutes les réalités du plus haut degré compossibles, il en résulte que cet *ens*, c'est-à-dire Dieu existe nécessairement. Voilà ce qu'est devenue cette preuve ontologique dans laquelle Anselme avait cru trouver le chemin le plus court pour conduire à reconnaître l'existence de Dieu! Y a-t-il rien de plus compliqué et de plus confus?

En n'osant pas définir simplement l'existence comme une réalité et la placer comme telle parmi les réalités contenues en Dieu, Wolf a renoncé à la méthode purement à priori et à l'indépendance de la preuve ontologique; de fait, il reconnaît par là qu'on ne peut de la seule idée de Dieu déduire son existence, si l'on n'a pas auparavant prouvé, et cela en partant de l'existence du monde, qu'un être nécessaire doit exister. Le seul emploi de la preuve était donc de montrer que, l'existence de l'être nécessaire admise, on a le droit de le considérer comme l'être parfait ou *ens a se*, et que cette notion est possible en soi. L'existence n'en est pas moins considérée par Wolf comme une réalité à côté d'autres réalités; c'est toujours la même faute fondamentale. Quant à la preuve de la possibilité de l'*ens a se*, Wolf se l'est rendue facile en faisant rentrer cette possibilité dans sa définition. Mais en dehors de ces réalités

compossibles, y en a-t-il d'autres? Quelles sont leurs relations avec l'*ens a se?* Quelles sont les réalités qui s'accordent entre elles? et où trouvons-nous la certitude que plusieurs réalités du plus haut degré peuvent exister ensemble dans le même sujet.

C'est le cas de faire ici à la preuve ontologique une remarque: elle devrait commencer par donner une idée claire de la manière dont les perfections ou réalités du plus haut degré se trouvent unies en Dieu; or nous ne pouvons arriver à cette idée claire des perfections qu'en partant de la considération du monde et de notre propre esprit, ce qui nous amène en même temps à reconnaître l'insuffisance des catégories que nous appliquons à l'absolu. L'idée de Dieu ainsi obtenue n'est donc nullement propre à devenir le point de départ d'un raisonnement qui déduit de cette idée l'existence réelle de Dieu et ses rapports avec le monde.

D'autres philosophes, au lieu de chercher à la prouver, présupposent simplement *la possibilité* d'une union de toutes les perfections en Dieu, et comptent parmi elles l'existence. C'est ainsi que Mendelssohn développe la preuve de Descartes et Leibnitz, en 1785, encore, dans ses *Morgenstunden*. Un écrit beaucoup plus important cependant est son mémoire: *Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, de l'année 1764. Mendelssohn s'y montre inventif et laisse bien loin derrière lui le pesant Wolf, par la pénétration et la dextérité du raisonnement; ce mémoire lui fit remporter sur Kant [1] le prix proposé par l'académie de Berlin. Pour lui, la science de Dieu a en commun avec la géométrie l'évidence ou la certitude, et de plus que celle-ci elle fournit la preuve de l'existence réelle de son objet. Ainsi dans les preuves cosmologiques et ontologiques. La confiance absolue avec laquelle il développe sous diverses formes cette dernière preuve rend presque étonnant le fait que le moindre doute puisse encore se manifester. Et pourtant ses déductions paraissent complétement oubliées aujourd'hui. Elles sont intéressantes cependant comme le fruit

[1] Le mémoire de Kant est intitulé: *Der einzige Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.* 1763.

le plus caractéristique de tout le courant de la pensée qui donna lieu à la preuve ontologique.

Voici une de ces déductions. L'être parfait : 1° N'est pas impossible, mais possible, ce qui tient à l'exclusion de toute contradiction de sa notion ; tous ses prédicats sont positifs, par conséquent, ils ne se détruisent pas les uns les autres. 2° Cet être parfait n'est pas seulement possible, mais réel ; car si l'existence n'appartenait pas à son essence, son existence serait conditionnée, c'est-à-dire dépendrait d'une autre réalité ; une telle existence conditionnée serait donc dépendante ; on ne peut attribuer à l'être parfait une existence dépendante ; il ne peut donc pas être simplement possible. S'il n'est ni impossible, ni seulement possible, il est réel ; car s'il n'était pas réel, il devrait être ou impossible ou possible. A cela nous répondrons selon notre méthode : dans cette idée de Dieu on a réuni des représentations abstraites, vagues, sans s'être assuré, si, pour une analyse plus rigoureuse elles peuvent coexister dans le même sujet, si le monde de la réalité ne forme pas sans ce Dieu un tout suffisamment complet s'expliquant par lui-même, et si par conséquent l'idée de Dieu n'est pas un simple schema, une forme générale de notre représentation ou de notre fantaisie. Si l'on trouve quelque part ailleurs une raison de donner à Dieu une place dans le monde de la réalité, il y existera en effet, comme être absolument indépendant. Mais au cas contraire, il est bien dans le monde de nos représentations un être indépendant, mais n'existe absolument pas en dehors de notre représentation ni comme indépendant ni comme dépendant.

Tous les philosophes mentionnés jusqu'ici considèrent bien Dieu comme l'être suprême et le monde comme créé, posé par lui ; mais ils donnent cependant à ce dernier une certaine indépendance relative ; nous avons encore à considérer *Spinoza*, qui prouve aussi l'existence de Dieu par sa notion, mais considère ce Dieu comme la seule substance et fait de toutes les choses finies de simples modes de cette substance. Est-ce que ce point de vue panthéiste donne une plus grand valeur logique à la preuve ontologique de ce philosophe auquel on a attri-

bué une si rigoureuse conséquence et une logique si impitoyable?

Spinoza, en effet, argumente avec une méthode rigoureuse, une fois ses définitions posées et admises. Pour lui la *causa sui* est l'être dans l'essence ou la notion duquel l'èxistence est contenue, la substance est ce qui est en soi et se conçoit purement par soi; l'attribut est ce que notre esprit conçoit comme constituant l'essence d'une substance; l'union de la substance et de l'attribut est conçue de telle manière qu'un même attribut ne puisse pas appartenir en commun à plusieurs substances; ainsi une substance ne peut être ni la cause ni le produit d'une autre; car dans ce cas elles auraient quelque chose en commun. Dieu est l'absolu nécessaire, ou la substance formée d'attributs infinis. De tout cela Spinoza conclut que cet absolu existe nécessairement, que l'existence appartient à la nature même de la substance (car sans cela il faudrait dire que cette substance a été produite par une autre) et que en dehors de Dieu il ne peut y avoir d'autre substance.

Mais dès la première définition, nous trouvons cette conception d'une essence simplement conçue dans notre esprit et cependant renfermant en elle-même l'existence réelle de son objet, conception dont la vérité devrait être préalablement prouvée. De même Spinoza ne prouve pas le droit de sa définition de la substance à se substituer à une autre conception d'après laquelle quelque chose peut en même temps être en soi et être conditionné par ses rapports avec d'autres êtres semblables; et c'est pourtant à cette seconde manière de voir que nous sommes conduits par l'examen de notre *moi;* car ce moi est la conscience d'un *être en soi* en même temps que d'un *être conditionné*. De même pour l'attribut, Spinoza n'a pas prouvé qu'il est impossible de se représenter plusieurs attributs de sujets divers comme identiques et par conséquent comme formant au fond un seul attribut appartenant à plusieurs substances. La preuve de l'existence de Dieu dépend enfin de cette idée si contestable de la *causa sui* ou de l'essence renfermant en soi l'existence réelle. Spinoza ajoute encore deux autres formes de la preuve que voici :

« Si Dieu, dit-il, n'existait pas, il faudrait admettre qu'une cause l'empêche d'exister. » Et ailleurs : « Pouvoir exister est une puissance (potentia); les choses finies existantes, si l'absolu n'existait pas, seraient plus puissantes que lui. » Ce que nous avons déjà dit suffit pour réfuter ces raisonnements.

On peut pour Spinoza, tout autant que pour Anselme, parler de réalisme. Remontant par l'abstraction du particulier au général qui est la pensée et l'étendue, et plus haut que cela à un quelque chose de plus général encore embrassant la pensée et l'étendue, il a cherché à prouver la réalité de cet absolument général par son idée même et ne laisse rien subsister de réel en dehors de lui. Son système est grandiose, mais les bases de ses déductions ne sont que supposées et non justifiées.

Avec Wolf, la confiance en des déductions reposant sur des notions pures atteint son point culminant en Allemagne. L'élévation de la vie religieuse, la profondeur de la connaissance religieuse, chacun le sait, ne coïncident nullement avec ce fait et semblent plutôt être en raison inverse de ce développement de la pensée pure.

C'est à ce moment que Kant entre en scène avec sa critique. La preuve ontologique qu'il attaque est celle que nous avons poursuivie de Descartes à Wolf. C'est particulièrement à ce dernier qu'il se rattache dans la tractation de l'*idéal transcendental*, dont il fait précéder la critique proprement dite des preuves de l'existence de Dieu. Le point de départ de ce développement est cette affirmation de Wolf que quelque chose, pour être réel, doit être déterminé dans tous les sens. D'après cela, dit Kant, il faut que l'un ou l'autre de tous les prédicats possibles, le positif ou le négatif, soit affirmé de cet objet; et pour connaître complétement cet objet, il faut connaître tout le domaine du possible. C'est ainsi que nous arrivons à l'idée d'une notion mère (Inbegriff) de toutes les possibilités (car une négation quelconque ne peut être déterminée que par l'affirmation correspondante, à un substrat qui renferme l'étoffe de tous les prédicats possibles, ou a l'idée d'un tout, d'un ensemble de la réalité). Cette synthèse des réalités est bientôt elle-même considérée comme un objet en soi absolument dé-

terminé, comme un *ens realissimum*, être suprême, être parfait. Ce qui n'avait qu'une valeur régulative pour notre pensée est hypostasé, personnifié. La raison cherche à justifier ce pas par les preuves de l'existence de Dieu.

Si la valeur de la critique que Kant fait de la preuve ontologique reposait seulement sur la vérité de cette explication de la manière dont se forme l'idée de Dieu, elle serait sujette à caution, car l'idée de Dieu a de tout autres racines dans la conscience religieuse et chrétienne, et c'est là, en dernière analyse, que la philosophie de Wolf elle-même l'a puisée.

Mais de quelque manière qu'on atteigne cette idée de Dieu comme de l'être parfait, la preuve de l'existence de ce Dieu, tirée de sa notion seule, tombe justement sous les coups de la critique. On a parlé, dit Kant, d'un être absolument nécessaire qu'on a défini comme quelque chose dont le non-être est impossible ; mais tout cela est une simple explication de nom, qui ne me prouve nullement que, par cette idée, je pense quelque chose de réel. On a mis en avant l'exemple du triangle qui a trois angles, pour montrer qu'un prédicat est nécessairement donné avec l'essence d'un sujet quelconque ; mais je puis par la pensée enlever en même temps le sujet et le prédicat, leur refuser l'existence, sans qu'il en résulte une contradiction. On a supposé qu'il y a cependant une notion qui devient contradictoire si l'on enlève la réalité à son objet ; cette notion est celle de l'être le plus réel, dont on a admis d'abord la possibilité, et dans l'ensemble des réalités duquel on a fait rentrer l'existence. Mais l'existence n'est pas un prédicat réel ; elle n'ajoute rien à la notion d'un objet ; par le mot *existe* je pose seulement le sujet *en soi*, avec ses prédicats. Le réel ne contient rien de plus que le possible, ou que l'objet simplement pensé ; cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers imaginaires. Notre notion d'un objet peut contenir ce qu'elle veut, nous devons, pour pouvoir attribuer l'existence réelle à cet objet, sortir de la notion pure ; pour les objets sensibles, nous le faisons par la comparaison avec nos sensations réglées par les lois empiriques.

Ainsi, conclut Kant, toute la peine qu'a coûtée cette fameuse preuve ontologique a été peine perdue.

Après ce verdict de Kant et depuis sa critique, personne n'a relevé la preuve ontologique sans retomber dans les anciennes confusions ; on a beau se réclamer des noms illustres de Descartes, Spinoza, Leibniz, la route suivie par ces philosophes était trompeuse ; il a fallu que Kant vînt ouvrir les yeux à la philosophie. Exemple instructif de l'influence et de la durée que peut avoir une tendance erronée au sein de cette science même qui a pour tâche la pensée la plus rigoureuse ! Les plus grands génies ne sont pas à l'abri d'une telle influence.

Mendelssohn chercha à répondre à Kant, mais faiblement, et dans ses *Morgenstunden*, il ne fait guère que répéter les arguments de ses premiers écrits.

Hegel a de nouveau pris Anselme sous sa protection ; car ce qui n'est que représentation est imparfait, dit-il, il n'y a de parfait que ce qui a réalité... Il ajoute : L'idée prise en elle-même et pour elle-même contient l'être ou l'existence comme une de ses déterminations ; et tout le système de Hegel n'est que l'explication du sens qu'il donne à cette affirmation et la preuve de sa vérité. C'est l'idée en soi qui développe hors d'elle-même toutes les catégories de la pensée et de l'être, qui s'épanouit ou se transforme en son contraire dans le monde du fini et qui se retrouve et parvient enfin à la conscience d'elle-même dans l'esprit de l'homme. Tout cela fait la vérité de la preuve ontologique selon Hegel, et c'est sur elle que repose tout son panthéisme logique. Pour réfuter cette affirmation, il faudrait réfuter tout le système ; il suffit de rappeler ici que l'idée, loin d'être la source de la réalité, est bien plutôt un produit de l'abstraction, ainsi que toutes les déterminations que Hegel y fait rentrer et y classe d'une manière artificielle. L'éblouissement, produit un temps sur les esprits par cette puissante déduction, a été, au reste, d'une durée bien éphémère.

Revenons à la preuve ontologique dans sa forme primitive, chez Anselme et Descartes. Elle est jugée de la manière sui-

vante par des philosophes contemporains ; pour Lotze, l'affirmation que la notion de l'être parfait renferme son existence comme une de ses perfections, et que cet être est nécessaire, est si manifestement fausse que, depuis la critique de Kant, tout essai de la défendre doit échouer ; pour Trendelenbourg, il n'y a point de preuve ontologique dans le sens précis de ce mot.

Parmi les dogmaticiens de notre époque, Wegscheider, par exemple, reconnaît la justesse de la condamnation prononcée par Kant contre l'assimilation de l'existence à un prédicat ordinaire du sujet ; il veut cependant sauver la preuve ontologique. L'idée d'un être parfait nous est suggérée naturellement, dit-il, par la vue de l'échelle des perfections que nous fournit la nature. Puis sautant de cette idée à l'être nécessaire, Wegscheider montre que cette idée d'un être nécessaire, infini, est contradictoire si ce n'est qu'une idée nue sans existence objective ou subjective ; mais il faudrait prouver d'abord que nous avons le droit, par le simple fait que l'idée de l'être parfait se présente si naturellement à notre esprit, de déclarer que cet être est nécessaire.

Les dogmaticiens Martensen, Biedermann, O. Pfleiderer, nous l'avons déjà remarqué, emploient sous le nom de preuve ontologique une preuve qui ne conclut plus du tout de la simple notion à l'existence de Dieu.

Rothe semble vouloir renouveler cette preuve dans sa dogmatique. (Vol. I, pag. 10.) Dans l'idée de l'être absolu, dit-il, se trouve enveloppée l'idée de son existence, parce que l'existence (*Dasein*) est une espèce de l'être (*Sein*). Il veut, au reste, que nous ne donnions une réalité à cette pensée que dans le cas où elle seule nous donnerait la clef pour comprendre le monde concret ; mais elle n'en est pas moins intenable. Cet être dont l'existence ou l'être en réalité est une espèce ou un genre, et dont on pourrait considérer l'être en pensée comme une seconde espèce et l'être en même temps en pensée et en réalité comme une troisième espèce, est-il identique avec ce que nous entendons par l'être absolu ou Dieu ? puis cet être tout abstrait n'est pas un être en soi ; il n'existe que dans ce

qui est compris ou rangé sous lui et sous ses genres, dans les êtres particuliers.

Kahnis enfin a fait différentes tentatives pour remonter des catégories de la pensée à l'existence de Dieu, dans les premières éditions de sa dogmatique; ce ne sont que des tentatives qu'il abandonne dans sa dernière édition (1874) où il se borne sur ce sujet au développement suivant : Tout homme pensant doit avouer (et l'histoire de l'humanité et celle des religions en particulier le prouvent) que dans l'esprit se trouve nécessairement l'idée d'un être absolu, ayant une existence indépendante de cet esprit, et si une conclusion de cet être de la pensée à l'être réel n'a pas de valeur logique, au moins faut-il dire que la pensée ne peut sans abdiquer ne pas tenir pour réel ce qu'elle réclame avec une nécessité intérieure; l'argument ontologique n'est pas une preuve, mais un postulat de la raison. C'est certainement un progrès de cette nouvelle édition d'avoir non-seulement omis pour plus de brièveté, mais encore abandonné comme intenables les argumentations des précédentes. Mais si l'on veut encore parler d'arguments, et non d'une conscience immédiate de Dieu, il resterait à montrer que cette idée de Dieu appartient réellement à l'essence de notre esprit, et qu'elle n'est pas seulement, comme plusieurs l'assurent, une simple illusion de l'humanité dans son enfance. Une telle preuve n'est plus ontologique; elle doit suivre le chemin des autres preuves qui partent non des catégories de la pensée, mais de l'expérience.

Un coup d'œil rétrospectif sur tout le chemin parcouru d'Augustin à Kahnis n'aura pas été, nous l'espérons, inutile à la théologie, il doit avoir montré qu'il n'est plus possible d'admettre et moins encore d'employer une preuve dite ontologique [1].

W. Rivier.

[1] J'ai omis dans la traduction quelques développements qui m'ont semblé être un peu longs ou manquer d'intérêt pour les lecteurs français. (*Note du traducteur.*)

DE L'AUTEUR DU IVe ÉVANGILE[1]

TROISIÈME ARTICLE

Après avoir consulté les synoptiques, l'épître aux Galates et la tradition, M. van Goëns[2] achève ici, d'après l'*Apocalypse,* le portrait du « Jean de l'histoire, » et il y trouve de nouveaux motifs de refuser à cet apôtre la composition du quatrième évangile. Il maintient, avec les théologiens de l'école de Tubingue, l'authenticité de l'Apocalypse et s'appuie pour cela sur deux arguments principaux.

Le premier est, en effet, très important : c'est le témoignage de Justin martyr, qui attribue expressément l'Apocalypse « à un homme du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ[3]. » Nous ne saurions toutefois en conclure que la critique externe, en général, soit plus favorable à l'authenticité de l'Apocalypse qu'à celle du quatrième évangile. On peut, il est vrai, pour le premier de ces écrits, invoquer un témoignage explicite plus ancien ; mais la tradition. dans son ensemble, est loin de présenter à son sujet le même caractère d'unanimité et de cohésion. Sans parler de Denys d'Alexandrie et d'Eusèbe qui, pour des motifs de critique interne, n'admettaient pas que l'apôtre Jean en fût l'auteur, il importe de relever que la Peschito ne la renferme pas et que, à côté de l'opinion générale qui en plaçait la composition sous le règne de Domitien, il y avait une autre tradition, d'après laquelle la vision aurait eu lieu déjà sous l'empereur Claude. La preuve externe est, pour le moins, aussi favorable à l'origine johannique de l'évangile qu'à celle de l'Apocalypse, en sorte que nous ne sommes pas étonné que des critiques éminents qui estimaient avoir de bonnes raisons

[1] Voy. *Revue de théol. et de phil.* 1877, pag. 88 et suiv. et pag. 161 et suiv.

[2] Voy. *Revue de théol. et de phil.* 1876, pag. 481 et suiv.

[3] *Dial. contra Tryph.*, chap. 81.

pour ne pas attribuer les deux livres au même auteur se soient prononcés en faveur de l'authenticité de l'évangile et contre celle de l'Apocalypse [1].

Le second argument qu'allègue M. van Goëns à l'appui de l'authenticité de l'Apocalypse est tiré de la critique interne. « C'est, dit-il, l'accord frappant qui existe entre le contenu de ce livre et le Jean de l'histoire tel que nous avons appris à le connaître. » (Pag. 495.) Cet accord n'a rien de particulièrement frappant. Le « Jean de l'histoire » que nous avons appris à connaître dans le paragraphe précédent diffère sensiblement de celui de M. van Goëns, et nous pensons toutefois qu'il ne s'en accorde que mieux avec celui de l'Apocalypse. La preuve de cette dernière assertion ressortira, nous l'espérons, de la comparaison que nous allons faire entre l'Apocalypse et les autres écrits attribués à Jean.

Partant, comme nous venons de le voir, de l'authenticité de l'Apocalypse, M. van Goëns signale des différences profondes qui la sépareraient du quatrième évangile, puis il en conclut que ce dernier livre ne saurait avoir pour auteur l'apôtre Jean. Nous avons à examiner s'il est vraiment autorisé à tirer cette conclusion, et nous devons reprendre pour cela, les uns après les autres, les divers points de son argumentation.

1° Il relève, tout d'abord, la différence du *style*. « Celui de l'évangile est d'un grec alexandrin relativement pur ; celui de l'Apocalypse accuse le pire des hébraïsants. » (Pag. 496.) Cependant, si prononcée que soit cette différence, l'honorable critique veut bien ne pas s'y appesantir. « Nous n'insisterons pas, dit-il, sur les barbarismes, les solécismes, les incorrections qui se trouvent dans l'Apocalypse, et qui n'ont point d'analogie dans l'évangile. » (Pag. 496.) Quand on se croit autorisé à accumuler de si gros mots, il est par trop commode de passer outre en se donnant des airs de générosité. L'Apocalypse renferme, assurément, de nombreux hébraïsmes ; mais comment

[1] C'est le cas, en particulier, de Düsterdick que M. van Goëns cite à l'appui de son opinion. (Pag. 502.) L'accord n'existe entre eux que sur la question de la diversité d'auteurs ; pour le reste, leurs conclusions sont opposées.

en pourrait-il être autrement dans un livre qui a pour auteur un chrétien d'origine juive et qui s'inspire tout entier des prophéties de l'Ancien Testament? Quant aux prétendus solécismes, il suffit d'un peu d'attention pour reconnaître qu'ils sont voulus de l'auteur et ne proviennent nullement de son ignorance du grec. Herder avait déjà remarqué que « souvent ils sont choisis avec soin et que souvent c'est avec intention que la construction est détournée du grec. » Ewald, Lücke portent un jugement analogue, ainsi que Winer dans un travail spécial sur la question. « Les solécismes qui se rencontrent dans l'Apocalypse, dit-il, donnent au style l'empreinte d'une grande dureté ; mais ils se laissent expliquer, ce qu'on aurait toujours dû faire, au lieu de les attribuer à l'ignorance de l'auteur, qui dans d'autres constructions beaucoup plus difficiles montre qu'il connaît parfaitement les règles de la grammaire. Au reste, pour la plupart de ces irrégularités, on trouve des exemples analogues chez les Grecs: seulement ils ne s'y suivent pas d'aussi près que dans l'Apocalypse [1]. » Il est évident, par exemple, que ce n'est pas par ignorance que l'auteur de l'Apocalypse a écrit: ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός (I, 5), ou bien : τὴν γυναῖκά σου Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν etc. (II, 20), ou encore : τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ Θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα etc. (III, 12.) Ce dernier passage, en particulier, montre que l'auteur connaît très bien la règle de l'apposition et que, s'il y déroge, c'est volontairement.

M. van Goëns estime superflu de dresser la liste des termes que l'évangile et l'Apocalypse ont en commun et de ceux que l'un ou l'autre possède en propre. Il juge qu'on doit s'attendre *a priori* à rencontrer en plus ou moins grand nombre des ressemblances et des différences, sans qu'il soit possible de rien en conclure de positif. Il faut, sans doute, user avec précaution de ce genre d'arguments; cependant, suivant la remarque judicieuse de Hengstenberg, les analogies ont plus de valeur que les différences. Il peut y avoir entre deux écrits une grande diversité d'expressions, sans qu'on puisse en inférer

[1] *De soloecismis qui in Apocalypsi Joannis inesse dicuntur*. Dans le premier volume des *Exegetische Studien*.

qu'ils n'ont pas le même auteur ; car un même auteur peut varier ses expressions. L'argument n'aurait de poids pour appuyer une conclusion négative que si l'on n'y trouvait pas, à côté des différences, des points de ressemblance caractéristiques. La question de savoir s'il existe entre l'Apocalypse et les autres écrits johanniques des analogies vraiment sérieuses d'expressions a donc bien son importance dans le problème qui nous occupe, et nous ne pouvons la laisser de côté.

Une étude attentive nous permet de répondre affirmativement à cette question. Les rapprochements qu'on peut faire sont nombreux. Nous nous bornons à indiquer ceux qui nous ont paru les plus frappants :

Apoc. I, 1 : Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ, etc. — L'idée que Jésus communique à ses disciples ce que Dieu lui a *donné* est une des idées caractéristiques de l'évangile (I, 18; III, 11 ; XII, 49 et surtout XVII, 8 : τὰ ῥήματα ἃ δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς). — Le verbe δείκνυναι dans le sens de *révéler* rappelle aussi le quatrième évangile. (Jean V, 20; X, 32; XIV, 8, 9.)

Apoc. I, 2 : ὃς ἐμαρτύρησεν.... τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ.— Les mots μαρτυρεῖν et μαρτυρία, fréquents dans l'Apocalypse, reviennent sans cesse dans le quatrième évangile et dans les épîtres de Jean, et l'on ne retrouve que là l'expression μαρτυρεῖν μαρτυρίαν. (Jean V, 32 ; 1 Jean V, 9, 10.) Quant à μαρτυρία Ἰησοῦ, que M. van Goëns cite comme ne se rencontrant que dans l'Apocalypse, il trouve son équivalent dans les passages de l'évangile où Jésus parle de son témoignage. (Jean III, 11, 32, 23; V, 31.) L'Apocalypse désigne Jésus-Christ comme le *témoin fidèle et véritable.* (I, 5; III, 14 : ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός) et M. van Goëns cite aussi cette qualification de μάρτυς comme appartenant en propre à l'Apocalypse ; mais n'est-ce pas l'évangile de Jean qui nous rapporte cette parole de Jésus : « Je suis venu dans le monde ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ. » (XVIII, 37.)

Apoc. I, 6 : τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. — Cette affirmation solennelle de l'amour de Jésus rappelle aussitôt à l'esprit le quatrième évan-

gile, le seul qui fasse si vivement ressortir l'amour de Jésus-Christ pour ses disciples. (XIII, 1, 34; XIV, 21; XV, 9, 12, etc.) — Pour la suite du passage, voir Jean XIII, 10, où Jésus appelle ὁ λελουμένος celui qui a été purifié de ses péchés et 1 Jean I, 7, qui dit expressément aussi que « le sang de Jésus nous purifie de tout péché. »

Apoc. I, 7 : ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν. — L'auteur du quatrième évangile dit de même : γραφὴ λέγει· Ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, après avoir raconté comment le corps de Jésus fut percé sur la croix d'un coup de lance. (XIX, 37.) L'Apocalypse et l'évangile se rencontrent ici dans une même citation de l'Ancien Testament (Zach. XII, 10), et dans cette citation ils s'écartent de la même manière de la version des LXX, qui avait traduit : ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ'ὧν κατωρχήσαντο.

Apoc. I, 16 : le mot ὄψις ne se trouve que dans ce passage et dans Jean VII, 24; XI, 44.

Apoc. II, 7 : Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. — L'Apocalypse parle très souvent de *vaincre* et de *victoire*, soit qu'il s'agisse de la victoire de Christ (Apoc. III, 21; XVII, 14, etc.) ou de celle de ses disciples. (II, 11, 17, 26; III, 5, 12, 21, etc.) C'est, de même, le quatrième évangile qui nous a conservé cette parole de Jésus : ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον (XVI, 33) et la première épître de Jean revient fréquemment sur la victoire du chrétien. (II, 13, 14; IV, 4; V, 4, 5.) Sur vingt-sept fois que les mots νικᾶν et νίκη sont employés dans le Nouveau Testament, ils sont seize fois dans l'Apocalypse et huit fois dans l'évangile et les épîtres de Jean.

C'est aussi dans ces mêmes livres qu'on trouve le plus souvent le don suprême de Jésus-Christ exprimé sous l'image de la *vie*, comme c'est le cas dans le passage de l'Apocalypse que nous venons de transcrire. D'après ce dernier livre, Jésus est le *vivant* (I, 18), comme Dieu lui-même. (IV, 9, 10; X, 6.) D'après l'évangile, « comme le Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. » (Jean V, 26.) D'après l'Apocalypse, Christ donne à manger de l'arbre de la vie (II, 7), donne la couronne de la vie (II, 10), inscrit dans le

livre de la vie (III, 5; XIII, 8; XXI, 27, etc.), conduit aux sources d'eau vive et en donne gratuitement à celui qui a soif. (VIII, 17; XXI, 6; XXII, 1, 17.) D'après l'évangile et les épîtres, il est la vie (XI, 25; XIV, 6; 1 Jean I, 2), il est le pain de la vie (VI, 35, 48), il donne la lumière de la vie (VIII, 12), il donne de l'eau vive (IV, 10, 11), et celui qui boit de cette eau n'aura plus jamais soif, mais elle deviendra en lui une source d'eau jaillissante en vie éternelle. (Jean IV, 14.)

Apoc. II, 17 : Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου. etc. — Jésus, d'après le quatrième évangile, parle aussi de la manne, à laquelle il oppose le vrai pain du ciel. (VI, 31-33.) Tout le symbolisme de ce verset porte un caractère johannique très prononcé.

Apoc. III, 7 : Τάδε λέγει ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός. — Ce dernier mot est également fréquent dans l'Apocalypse, dans le quatrième évangile et dans les épîtres de Jean, soit avec un substantif (Jean I, 9; IV, 23, 37; VI, 32; XV, 1, etc.; 1 Jean II, 8, etc.; Apoc. III, 14; VI, 10, etc.), soit absolument. (1 Jean V, 20; Apoc. III. 7.) Il est très rare dans les autres écrits du Nouveau Testament.

Apoc. III, 9 : δίδωμι se trouve souvent avec le même sens dans l'évangile de Jean. (VI, 37, 39; XVII, 6, 12, 24; XVIII, 9.) — ποιεῖν ἵνα; comp. Jean XI, 37.

Apoc. IV, 11 : διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν. — On remarque un emploi de διά avec l'accusatif, tout à fait analogue, dans Jean VI, 57.

Apoc. V, 6 : εἶδον.... ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον. — L'évangile de Jean présente aussi Jésus-Christ sous l'image d'un agneau : Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. (Jean I, 29, 36.) M. van Goëns cherche à atténuer ce que ce rapprochement a de frappant, en insistant sur ce que dans ces derniers passages nous trouvons ἀμνός et non ἀρνίον, l'évangéliste n'employant ce diminutif que pour désigner les agneaux du troupeau. (XXI, 15.) Mais il est évident que, malgré ce changement de terme, l'idée est identique. Jésus est présenté dans l'Apocalypse, de même que dans l'évangile, comme le véritable agneau pascal. Pourquoi donc l'expression n'est-elle pas la même?

L'auteur de l'Apocalypse ne veut assurément pas, par l'emploi du diminutif, affaiblir l'impression que doit produire la personne de Christ ; car il nous le montre, cet agneau immolé, debout sur le trône même de Dieu, revêtu des attributs de la puissance divine, exerçant son action spirituelle sur la terre entière, recevant l'adoration des quatre animaux et des vingt-quatre vieillards. L'ensemble du passage et le caractère dramatique des grandioses tableaux de l'Apocalypse conduisent plutôt à penser que l'auteur a voulu, tout au contraire, par le diminutif *ἀρνίον*, accentuer le contraste entre la gloire et l'humiliation du Christ, entre « le lion de la tribu du Juda » (v. 5) et « le faible agneau immolé. » (v. 6.) Ce changement d'expression s'explique ainsi d'une manière très naturelle et laisse subsister dans toute sa force le rapprochement significatif que nous venons d'indiquer. — Il est à remarquer, de plus, à propos de ce passage, que le verbe *σφάζειν* ne se trouve que dans l'Apocalypse (V, 6, 9, 12; VI, 4, 9; XIII, 3, 8, etc.) et dans 1 Jean III, 12.

Apoc. VII, 9 : *φοίνιξ* ne se rencontre qu'ici et dans Jean XII, 13.

Apoc. VII, 17 : *τὸ ἀρνίον ποιμανεῖ αὐτούς*, etc. Comp. Jean X. 12 ss.

Apoc. X, 11 : *προφητεύειν ἐπί* (dat.). Comp. *γράφειν ἐπί* (dat.), dans Jean XII, 16. Partout ailleurs on trouve *περί* ou *ὑπέρ* ou *ἐπί* avec l'accusatif. (Marc IX, 12, 13.)

Apoc. XI, 2 : *ἐκβάλλειν ἔξω*, sans complément de la préposition, se rencontre à plusieurs reprises dans le quatrième évangile (VI, 37; IX, 34, 35; XII, 31), et ailleurs dans le Nouveau Testament seulement une fois. (Luc XIII, 28.)

Apoc. XI, 9 : *βλέπουσιν* (sous-entendu *τινές*) *ἐκ τῶν λαῶν*. Même construction dans Jean XVI, 17 : *Εἶπον* (sous entendu *τινές*) *ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*.

Apoc. XII, 12 : *σκηνοῦν* ne se trouve que dans Apoc. VII, 15; XII, 12; XIII, 6; XXI, 3 et dans Jean I, 14. Dans ce dernier passage il s'agit de l'habitation du Logos ici-bas, de même que dans deux des passages de l'Apocalypse il est question de l'habitation de Dieu parmi les hommes.

Apoc. XIV, 20 : *ἀπὸ σταδίων*, seulement ici et dans Jean XI, 18.

Apoc. XV, 4 : δοξάσει τὸ ὄνομά σου. Cette locution ne se retrouve pas ailleurs que dans Jean XII, 28.

Apoc. XVI, 5 : Δίκαιος εἶ, etc. Ce passage rappelle Jean XVII, 25 : πάτερ δίκαιε, et 1 Jean I, 9; II, 29; III, 7. Ce sont les seuls passages du Nouveau Testament (sauf Rom. III, 26) dans lesquels Dieu soit ainsi déclaré δίκαιος.

Apoc. XVIII, 1 : καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ est surtout fréquent dans l'Apocalypse (III, 12; X, 1; XIII, 13; XVI, 21; XVIII, 1, etc.) et dans le quatrième évangile (I, 32; III, 13; VI, 33, 38, 41, 42, etc.)

Apoc. XIX, 13 : ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Le terme de λόγος, appliqué à Christ, ne se trouve qu'ici et dans Jean I, 1 suiv., 1 Jean I, 1. Il y a là un rapprochement très frappant entre les trois principaux écrits attribués à l'apôtre Jean. M. van Goëns cherche à l'écarter en disant que, sous une certaine analogie d'expression, se cachent des différences considérables, même des contradictions. L'Apocalypse dit ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; l'évangile simplement ὁ λόγος. L'Apocalypse nous présente sous ce nom « un organe des jugements de Dieu,.... un personnage très concret, on ne peut plus différent du Logos incarné. Leurs attributs sont incompatibles. Le Logos de l'Apocalypse respire tout à fait l'Ancien Testament; celui du quatrième évangile rappelle l'école alexandrine. » (Pag. 497.) Ces dernières affirmations fussent-elles accompagnées de preuves, — ce que l'honorable critique a jugé superflu, — il n'en resterait pas moins une analogie très remarquable dans les termes. Mais n'y a-t-il vraiment que cela? Faut-il admettre que nous n'avons ici qu'une rencontre fortuite et tout extérieure dans l'expression de deux points de vue opposés et « incompatibles? » Nous avons quelque peine à nous en persuader, malgré les affirmations de M. van Goëns. Le personnage nommé dans l'Apocalypse ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (XIX, 13) reçoit peu après un autre nom : βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων. (Vers. 16.) Il n'y a certes rien là d'incompatible avec l'évangile de Jean, qui affirme plus nettement qu'aucun autre la royauté de Christ (XVIII,

36, 37) et qui nous rapporte le cri d'adoration de Thomas : Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. (XX, 28.)

Ce « Roi des rois » est, il est vrai, dépeint dans le chapitre XIX de l'Apocalypse comme l'organe des jugements de Dieu. « Il juge avec justice,... ses yeux sont une flamme de feu,.... son vêtement est teint de sang,.... de sa bouche sort une épée aiguë,..., il paît les nations avec une verge de fer, il foule la cuve du vin du courroux et de la colère du Dieu tout-puissant, etc. » Il ne faut pas oublier cependant que, s'il est le juge, il est aussi le sauveur et que dans l'exercice de ses jugements il est accompagné « des armées qui sont dans le ciel et qui le suivent sur des chevaux blancs, vêtues d'un fin lin blanc et pur. » (Vers. 14.) Mais même dans ces fonctions de juge qui lui sont ici attribuées, nous ne savons rien voir qui soit en opposition aux autres écrits de Jean. Il est aussi parlé dans ceux-ci du jour du jugement (1 Jean IV, 17), et celui qui jugera en ce jour-là, c'est le Fils de l'homme : « Le Père ne juge personne, mais il a remis le jugement tout entier au Fils.... Il lui a donné le pouvoir d'exercer le jugement, parce qu'il est le Fils de l'homme.... L'heure vient dans laquelle tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix et sortiront, ceux qui ont fait le bien en résurrection de vie, ceux qui ont fait le mal en résurrection de jugement » (Jean V, 22, 27-29), et la règle d'après laquelle il jugera, c'est sa parole : « Celui qui me repousse et ne reçoit pas mes paroles, il a qui le juge : la parole que j'ai prononcée, c'est elle qui le jugera au dernier jour. » (Jean XII, 48.) L'incompatibilité prétendue entre les attributions de la *Parole de Dieu* dans l'Apocalypse et celles de la *Parole* devenue chair, d'après l'évangile, se transforme ainsi en une intime harmonie. On ne peut dès lors plus dire que ce soient deux points de vue opposés qui se rencontrent accidentellement dans l'emploi d'un même terme. L'analogie de l'expression repose sur l'accord des idées. Quant à l'expression elle-même, nous reconnaissons qu'elle a dans le prologue de l'évangile quelque chose de plus abstrait dans la forme ; mais, au fond, la pensée est la même. Le Christ, dans l'évangile, est appelé la *Parole*, parce qu'il est la parfaite révélation de Dieu,

l'organe de toutes les œuvres de Dieu, création, rédemption, jugement. Le Christ, dans l'Apocalypse, est appelé la *Parole de Dieu* pour la même raison, parce qu'il est le représentant de Dieu pour juger et pour sauver.

Apoc. XIX, 20 : ποιεῖν σημεῖα, fréquent dans l'Apocalypse (XIII, 13; XVI, 14) et dans le quatrième évangile (II, 11, 23; III, 2; IV, 54; VI, 2, etc.), n'est pas employé ailleurs dans le Nouveau Testament, sauf dans quelques passages du livre des Actes.

Apoc. XX, 5: ζῆν, dans le sens de *revenir à la vie*. Comp. Jean V, 25; XI, 25.

Apoc. XX, 6: μέρος ἔχειν ἐν. Comp. Jean XIII, 8: μέρος ἔχειν μετά. Cette locution ne se rencontre pas ailleurs dans le Nouveau Testament.

Cette énumération, que nous pourrions prolonger encore, doit suffire à montrer qu'il y a entre l'Apocalypse et l'évangile, dans les expressions qu'ils emploient, des analogies nombreuses et caractéristiques. On peut se convaincre, de plus, par les exemples cités, que ces rapprochements ne tiennent pas à la forme seulement, mais qu'ils reposent sur des idées communes. Cela nous conduit à examiner brièvement les différences qu'on signale ensuite sous le rapport « des conceptions théologiques et religieuses. »

2. Parmi ces différences qui tiennent aux *idées religieuses*, M. van Goëns relève les suivantes:

1° « La *conception de Christ*, dit-il, est foncièrement différente. Si, selon le quatrième évangile, l'apparition du Logos détermine chez les méchants un état de jugement (IX, 39), le Verbe n'apparaît pas dans l'intention de juger, mais afin de préserver du jugement et de sauver. (V, 24; III, 17; XII, 47.) L'Apocalypse ne connaît que le juge et le jugement en présence du monde. Selon l'un, le juge est la parole (XII, 47-48); c'est la vérité qui se venge; selon l'autre, c'est le Christ lui-même ou ses serviteurs, à son ordre, qui inondent la terre des tourments les plus affreux, etc. » (Pag. 498.) — Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'Apocalypse et sur le quatrième évangile pour réduire à sa juste valeur cette prétendue opposition. L'é-

vangile, racontant la vie de Jésus, parle essentiellement de sa venue en chair et rapporte les paroles dans lesquelles il déclare être venu pour sauver le monde, non pour le juger; mais il annonce aussi en termes exprès, comme nous l'avons vu, le jugement final, que prononcera Jésus lui-même « au dernier jour. » L'Apocalypse, rapportant des visions relatives aux événements de l'avenir, parle essentiellement de la seconde venue de Jésus et du jugement qu'il exercera, mais n'ignore assurément pas qu'il était venu une première fois comme Sauveur, pour apporter la bonne nouvelle de la grâce de Dieu et pour racheter les pécheurs. L'auteur de l'Apocalypse ne présente-t-il pas sans cesse Jésus-Christ comme « l'Agneau immolé » et ne le salue-t-il pas comme celui qui nous a aimés et « nous a rachetés par son sang? » (I, 5.)

Quant à la manière dont le jugement s'effectuera, Jésus dit, en effet, dans l'évangile, que la parole qu'il a prononcée (ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα) jugera ses adversaires au dernier jour; mais. d'après l'Apocalypse, c'est aussi cette même parole qui sert de base à ses jugements. Que dit-il, par exemple, à l'église de Philadelphie? « Je connais tes œuvres.... Tu as gardé ma parole (μου τὸν λόγον).... Parce que tu as gardé la parole de ma patience, moi aussi, je te garderai de l'heure de la tentation, etc. » (III, 8-10.)

2° La conception de la *vie chrétienne* n'est pas moins différente, aux yeux de M. van Goëns, entre le quatrième évangile et l'Apocalypse. L'auteur de celle-ci « condamne absolument l'usage des εἰδωλόθυτα » et « s'honore du nom de juif, » tandis que l'évangéliste est d'un parfait « spiritualisme » et donne le titre de juif aux adversaires du Seigneur. Il est certain que l'auteur de l'Apocalypse condamne sévèrement l'usage des choses sacrifiées aux idoles. (II, 14, 20.) Il se place à cet égard exactement au point de vue de l'assemblée apostolique de Jérusalem, qui avait déclaré *nécessaire* de s'en abstenir. (Act. XV, 28, 29.) Si l'évangile est d'un spiritualisme plus avancé, ce ne serait pas une raison suffisante pour ne pas l'attribuer au même auteur. Les apôtres, au moment de l'assemblée de Jérusalem, avaient déjà fait de grands pas dans le sens du

spiritualisme et l'on peut supposer avec toute vraisemblance qu'ils ne se sont pas arrêtés là. Jean pourrait avoir progressé depuis la composition de l'Apocalypse. Cependant, lorsqu'on affirme que « le quatrième évangile *consacre* un spiritualisme totalement étranger à tout formalisme judaïque » (pag. 498), est-on bien certain de ce qu'on avance? Nous serions, pour notre part, fort embarrassé de dire comment le quatrième évangéliste concevait et pratiquait la vie chrétienne. Nous éprouverions même certains scrupules à le déclarer si complétement affranchi de tout reste de judaïsme. Il nous semble, par exemple, être demeuré bien fidèle à ses habitudes juives par son zèle à chercher dans des paroles ou dans des faits isolés l'accomplissement de prophéties particulières. (XVII, 12; XVIII, 9, 32; XIX, 24, 37, etc.) L'importance qu'il attache au fait qu'après le coup de lance il sortit du corps de Jésus du sang et de l'eau ne nous paraît pas non plus du plus pur spiritualisme. (XIX, 34, 35.) Quand il parle de la vie chrétienne, il la fait consister à « garder les commandements de Dieu. » (1 Jean V, 2, 3.) Ce n'est pas, sans doute, qu'il veuille nous ramener à la loi de Moïse; mais il nous montre néanmoins par là qu'il ne lui répugne point de présenter l'évangile comme une loi de Dieu à observer. Il termine, enfin, sa première épître en recommandant à ses lecteurs de se garder des idoles (V, 21), parole que Bengel commente ainsi : « Custodite vos ipsos, me absente, neque solum ab eorum cultu, sed etiam ab omni eorum communione et communionis specie. » Cela impliquait-il l'interdiction de manger des choses sacrifiées aux idoles? Nous ne savons; mais cela ne paraît point improbable. En tout cas l'opposition qu'on cherche à établir sur ce point repose sur une base bien fragile. Quant à l'emploi du nom de Ἰουδαῖος dans le quatrième évangile, nous avons vu précédemment ce qu'il faut en penser, en sorte que nous n'avons pas besoin d'y revenir ici.

3° « La même disparate, continue M. van Goëns, se manifeste lorsqu'il s'agit *de l'église et du règne de Dieu.* » (Pag. 499.) Le quatrième évangile est universaliste, tandis que l'Apocalypse maintient un privilége en faveur d'Israël. — L'univer-

salisme du quatrième évangile ne fait pas question. Jésus y déclare qu'il a d'autres brebis qui n'appartiennent pas à la bergerie d'Israël et qu'il doit aussi les conduire, de telle sorte qu'il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul berger. (X, 16.) Il annonce le temps où l'adoration ne sera plus liée à aucun lieu. (IV, 21.) L'évangéliste nous dit que Jésus devait mourir, non-seulement pour le peuple, mais pour rassembler aussi les enfants de Dieu dispersés. (XI, 51, 52.) Il rappelle cette parole du Seigneur : « Quand j'aurai été élevé, j'attirerai tous les hommes à moi. » (XII, 32.) Ces derniers mots ne signifient pourtant pas que tous les hommes deviendront disciples de Jésus-Christ ; car l'évangéliste connaît une résurrection de jugement pour ceux qui auront fait le mal (V, 29) et il va même jusqu'à dire dans sa première épître qu'il y a un péché à mort, pour lequel il est inutile de prier. (1 Jean V, 16.) Il n'y a donc pas lieu, comme le fait M. van Goëns, d'opposer au jugement final cette parole de Jésus : « J'attirerai tous les hommes à moi. »

L'Apocalypse, tout au contraire, serait empreinte du plus étroit particularisme. Elle glorifie Sion, nous dit-on, « comme le siége indestructible des élus » (XIV, 1) et donne les premiers rangs dans la nouvelle Jérusalem aux 144000 qui représentent Israël. (VII, 4-8 ; XIV, 1-4.) La grande multitude de toutes nations, qui leur est associée, est nationalement incorporée à Israël (VII, 9) et même l'apôtre annoncerait un retour « au tabernacle d'assignation de l'ancien Israël. » (XXI, 3.) — Nous pouvons dire encore ici que, s'il y avait réellement entre les deux livres une différence de point de vue aussi prononcée, cela ne suffirait pas pour conclure contre l'identité de l'auteur; car un chrétien peut faire des progrès en universalisme comme en spiritualisme. Mais l'Apocalypse est-elle bien réellement particulariste? Voilà le point qui nous paraît contestable dans l'appréciation de van Goëns. Un premier fait, qui domine dans l'Apocalypse, aussi bien que dans les autres écrits du Nouveau Testament, c'est que le salut doit se répandre parmi toutes les nations. Le cantique nouveau que chantent les rachetés à la louange de l'Agneau le dit expressément : « Toutes les nations

viendront et adoreront devant toi » (XV, 4), et de même les vingt-quatre anciens qui se prosternent devant l'Agneau, lui présentant les prières des saints : « Tu nous as, disent-ils, achetés pour Dieu, par ton sang, de toute tribu et langue et peuple et nation. » (V, 9.) L'ange qui vole par le milieu du ciel, portant l'évangile éternel, l'annonce « à ceux qui habitent la terre, à toute nation et tribu et langue et peuple. » (XIV, 7.) La destination universelle de l'Evangile est ainsi hors de doute, d'après l'Apocalypse : aucun peuple n'est exclu. Mais est-il vrai qu'il faille, pour avoir part au salut, « être nationalement incorporé à Israël? » M. van Goëns l'affirme, et il cite à l'appui le passage suivant : « Après ces choses (c'est-à-dire après que les 144000 des douze tribus d'Israël ont été scellés), je regardai, et voici une grande foule que personne ne pouvait compter, de toutes nations et tribus et peuples et langues, qui se tenaient devant le trône et devant l'Agneau, revêtus de longues robes blanches, et des palmes dans leurs mains. » (VII, 9.) Nous en sommes encore à nous demander où l'on a pu découvrir dans ce passage le moindre indice d'une incorporation nationale à Israël. Mais cela nous conduit à dire quelques mots de ces 144000, qu'on donne volontiers comme la preuve la plus positive du particularisme de l'Apocalypse.

Dans l'intervalle entre l'ouverture des six premiers sceaux et celle du dernier, le chapitre VII forme une sorte de parenthèse. Un ange, portant le sceau du Dieu vivant, ordonne que les jugements soient suspendus jusqu'à ce qu'il ait scellé au front les serviteurs de Dieu, et le nombre de ceux qui furent scellés s'élève à 144000, de toute tribu des fils d'Israël. (VII, 1-8.) Ensuite l'apôtre voit la multitude innombrable des rachetés de toute nation, tribu, peuples et langues, qui viennent de la grande tribulation, après avoir lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau, et qui tiennent des palmes à la main, devant le trône et devant l'Agneau. (VII, 9-17.) Quel rapport y a-t-il entre ces 144000 et cette multitude innombrable? Plusieurs interprètes ont pensé qu'il fallait les identifier. (De Wette.) D'autres estiment qu'ils doivent être distingués. C'est à cette der-

nière opinion que nous nous rattachons. Les 144000 appartiennent exclusivement au peuple d'Israël. Ce sont les Juifs, convertis à l'évangile, qui, au travers des jugements qui vont frapper leur nation, demeureront fidèles à Jésus-Christ. Le sceau qu'ils reçoivent est la marque de leur fidélité. La multitude innombrable que contemple ensuite l'apôtre est rassemblée *de tous les peuples* sans distinction. Ils n'appartiennent donc pas, comme le remarquent avec raison Bengel et Düsterdieck, aux nations païennes seulement. Nous n'avons pas ici une opposition entre les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne, mais une distinction entre un certain nombre de chrétiens sortis du judaïsme et la multitude innombrable des rachetés de toute nation. La raison de cette distinction est donnée par la suite du livre. Le grand jugement qu'amène l'ouverture du septième sceau doit s'exercer, tout d'abord, contre Jérusalem, « la ville qui est appelée spirituellement Sodome et Egypte, où même notre Seigneur a été crucifié » (XI, 8), ensuite contre Rome, « la grande Babylone qui a donné à boire à toutes les nations du vin de la fureur de sa fornication. » (XIV, 8.) Les 144000 figurent les Israélites qui demeureront fidèles, malgré le jugement qui va fondre sur leur peuple incrédule. La multitude innombrable, ce sont les rachetés de toute nation, qui maintiendront aussi leur foi, dans la grande tribulation qui doit frapper la puissance romaine et s'étendre sur tous les peuples. Ainsi s'explique la distinction établie dans ce chapitre VII. On peut voir aussi par là même qu'il n'y a ici aucune espèce de privilége en faveur des chrétiens d'origine juive. Le sceau que reçoivent les 144000 n'est que la marque de leur fidélité : or la multitude des rachetés de toute nation ne leur est nullement inférieure ni en fidélité ni en gloire. S'il n'est pas dit expressément qu'ils reçoivent aussi le sceau de Dieu, c'est simplement, selon toute apparence, parce qu'ils sont innombrables. On ne peut les compter, moins encore, par conséquent, les sceller individuellement du sceau de Dieu; mais rien n'indique qu'il n'y ait pas entre eux et les 144000 une parfaite égalité. M. van Goëns n'est pas fondé à dire, en s'ap-

puyant sur ce passage, que « dans la nouvelle Jérusalem c'est Israël qui occupe le premier rang. » (Pag. 499.)

Nous retrouvons, au commencement du chapitre XIV, ce même chiffre de 144 000, et ici il semble qu'il y ait un privilége en leur faveur. Ils chantent un cantique nouveau que nul ne peut apprendre qu'eux (vers. 3), ils sont ceux qui suivent l'agneau où qu'il aille. (Vers. 4.) Mais il ressort de l'examen de ce passage que les 144 000 ici mentionnés ne sont pas ceux du chapitre VII. Tout d'abord, il n'y a point d'article, et, sans doute, s'il s'agissait des mêmes 144 000, on ne l'aurait pas omis : nous lirions *αἱ ἑκατὸν τεσσεράκοντα χιλιάδες*, comme on lit au verset 3, lorsqu'il est question du trône, des animaux et des anciens déjà connus par les chapitres précédents : *ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων*. En outre ces 144 000 ne sont pas pris, comme ceux du chapitre VII, d'entre les tribus d'Israël, mais *ἀπὸ τῆς γῆς* (vers. 3) ou *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* (vers. 4). Ce sont les prémices de la multitude des rachetés (*ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ*), et la raison pour laquelle ils sont distingués de la masse est d'une nature purement morale. « Ce sont ceux qui ne se sont point souillés avec des femmes,... et dans la bouche desquels il ne s'est trouvé aucun mensonge. » (Vers. 4 et 5.) Il n'y a donc ici aucune trace de particularisme juif, et M. van Goëns n'est pas en droit de s'appuyer sur ce passage pour dire que « dans la nouvelle Jérusalem c'est Israël qui entoure le trône de l'Agneau. » (Pag. 499.)

Quant à l'interprétation matérielle du chapitre XXI, d'après laquelle ces mots du verset 3 : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes, » annonceraient le rétablissement du tabernacle d'assignation de l'ancien Israël, il suffit d'un peu d'attention pour en apprécier la valeur. Le caractère symbolique de toute cette description est évident. Elle nous transporte dans un monde entièrement différent du monde actuel : « Voici je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre » (vers. 1) ; par conséquent, ce n'est pas au sens propre et littéral que les traits empruntés à ce monde-ci peuvent lui être rapportés ; et, bien

loin de songer à la restauration de l'ancien culte, l'apôtre dit en décrivant la nouvelle Jérusalem : « Je n'y vis point de temple ; car le Seigneur Dieu, le Tout-puissant, en est le temple, ainsi que l'Agneau. » (Vers. 22.)

Le caractère particulariste de l'Apocalypse est ainsi fort loin d'être démontré. L'universalisme y est affirmé aussi nettement que dans le quatrième évangile. L'opposition qu'on signale entre eux sur ce point ne saurait donc être maintenue.

4° Si l'on considère la manière dont est conçue la doctrine de la *résurrection*, le contraste, au dire de M. van Goëns, n'est pas moins frappant. D'après l'Apocalypse, dès que Néron sera revenu, Christ apparaîtra pour le détruire, puis Satan sera enchaîné pour mille ans. « C'est alors qu'a lieu la première résurrection, celle des martyrs et des autres fidèles qui n'ont pas apostasié. » Le quatrième évangile, par contre, « ignore et le règne de mille ans et la première résurrection. S'il parle (V, 24-29) d'une double résurrection, celle des corps sera la seconde ; mais la première, la véritable résurrection, est spirituelle, *celle de l'âme ici-bas durant la vie terrestre*, » et ce serait même la seule, s'il était vrai, comme le prétendent quelques critiques, que les versets 28 et 29 sont interpolés. — Cette dernière insinuation est des plus instructives. Rarement la critique systématique a dévoilé avec plus de désinvolture l'arbitraire de ses procédés. Voici un passage qu'aucun argument critique n'autorise à mettre en doute ; mais il se trouve qu'il parle de résurrection au sens propre du terme et on a décrété *a priori* que l'auteur devait être classé sous la rubrique *ultra-spiritualisme* : il est dès lors inadmissible qu'il ait parlé de résurrection corporelle, et le malencontreux passage ne peut être qu'une interpolation. Nous félicitons M. van Goëns d'éprouver encore quelques scrupules à suivre jusque-là les chefs de l'école ; mais nous n'en sommes que plus étonné de trouver sous sa plume l'étrange assertion qu'il ne serait pas question, dans le quatrième évangile, de résurrection corporelle, s'il fallait admettre ici une interpolation. N'est-ce pas le quatrième évangile qui parle avec le plus de réalisme de la résurrection de Jésus-Christ et qui raconte celle de Lazare en ayant soin de

mettre en saillie que le travail de décomposition du corps avait déjà commencé ? N'est-ce pas également dans ce même évangile que Jésus dit à plusieurs reprises de quiconque croit en lui : « Je le ressusciterai au dernier jour. » (VI, 39, 40, 44, 54.) Il y a donc, nettement exprimée, dans l'évangile, l'idée d'une résurrection corporelle qui doit s'accomplir au dernier jour à la voix de Jésus-Christ. Cette idée est aussi à la base du point de vue de l'Apocalypse. L'opposition entre les deux écrits se réduit donc à ceci, que l'un se borne à affirmer la résurrection finale, tandis que l'autre, conformément à son caractère prophétique, s'applique à décrire le fait dans ses phases successives. — Quant à l'attente du retour de Néron, qu'on attribue gratuitement à l'auteur de l'Apocalypse, nous l'en croyons fort innocent ; mais nous pouvons nous dispenser de discuter ce point qui n'a guère d'importance dans la question qui nous occupe.

5° L'*esprit* de l'Apocalypse, enfin, est, pour M. van Goëns, un esprit de vengeance tout à fait contraire à celui qui s'exprime dans l'évangile, et on nous montre comment le premier de ces livres se complaît dans la description des jugements les plus épouvantables et comment les fidèles les appellent de leurs vœux et s'en réjouissent. (VI, 9-11; XI, 17, 18; XIX, 1-3.) Quant à l'évangile, l'honorable critique ne nous dit point quel en est « l'esprit. » Il se borne à nous faire entendre que tout y est entièrement différent : « C'est un tout autre esprit qui pense, une tout autre bouche qui parle, un tout autre cœur qui bat. » (Page 502.) Ce que nous avons dit précédemment suffirait à montrer que cette opposition est singulièrement exagérée. Nous avons pu voir en effet qu'on se fait un Jean de fantaisie, lorsqu'on se représente l'auteur de l'évangile et des épîtres comme un de ces chrétiens doucereux qui ne parlent que d'amour et de pardon, laissant dans l'ombre les redoutables exigences de la justice de Dieu. Il est aisé de remarquer qu'il affectionne, dans l'expression de sa pensée religieuse, certaines oppositions tranchées, la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, l'esprit et la chair, l'amour et la haine, la vérité et le mensonge, les enfants de Dieu et les enfants du diable, etc., et qu'il accentue le second terme de

ces oppositions d'une main aussi ferme que le premier. D'un côté sont ceux qui ont reçu la Parole faite chair et par elle deviennent enfants de Dieu, étant engendrés de Dieu : ils sont de la vérité, ils connaissent Dieu, ils marchent dans la lumière, ils ont vaincu le malin, ils possèdent la vie éternelle, ils ont assurance pour le jour du jugement; le monde ne les connaît pas, mais, lorsque Christ aura été manifesté, ils lui seront semblables, parce qu'ils le verront tel qu'il est. D'un autre côté est le monde, qui obéit à son « prince, » et qui tout entier gît dans le mal. Il a été l'objet, sans doute, de l'amour de Dieu qui a donné pour lui son Fils ; mais il a méconnu cet amour, il a mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que ses œuvres étaient mauvaises (III, 19); aussi, étant rebelle au Fils, il ne peut voir la vie et la colère de Dieu demeure sur lui. (III, 36.) Ceux qui sont du monde, par exemple, les Juifs ennemis de Jésus, meurent dans leurs péchés (VIII, 21, 24) et ressuscitent en résurrection de jugement (V, 29), ils sont semblables au sarment stérile qu'on jette dehors, qu'on met au feu et qui brûle (XV, 6), ils ont commis le péché à mort (1 Jean V, 16), ils périssent (Jean III, 16; XVII, 12), il est inutile de prier pour eux, et Jésus lui-même, le Jésus du quatrième évangile, a dit, en intercédant pour ses disciples : « Je ne prie pas pour le monde. » (XVII, 9.) Cette seule parole en dit plus que l'Apocalypse tout entière.

Ce dernier livre, en revanche, s'il fait un tableau saisissant du jugement des rebelles, n'a pas des couleurs moins vives pour dépeindre le bonheur et la gloire des élus. Ils n'ont plus faim ni soif, l'Agneau qui est au milieu du trône les paît et les conduit aux sources d'eau vive, et Dieu essuie toute larme de leurs yeux ; ils sont assis au banquet des noces de l'Agneau et, tenant en main les harpes de Dieu, ils chantent le cantique des rachetés. Les parties lumineuses de l'Apocalypse sont d'autant plus pures et plus belles que les ombres, tout à côté, sont plus fortes. Quant à l'esprit de vengeance dont le livre tout entier serait « pénétré, » il n'est pas autre que celui de Jésus lui-même, preuve en soit la parabole qu'il a racontée « pour montrer qu'il faut toujours prier et ne point perdre courage. » (Luc XVIII,

1-8.) Il prend pour type la prière de la veuve : « Venge-moi de ma partie adverse! » puis, après avoir rapporté la réponse du juge inique, il ajoute : « Dieu ne vengera-t-il pas ses élus qui crient à lui jour et nuit et tarde-t-il à leur sujet? Je vous dis que bientôt il les vengera. » Dans l'Apocalypse « ceux qui ont été égorgés à cause de la Parole de Dieu » font la même prière : « Jusqu'à quand, ô Souverain, saint et véritable, ne juges-tu point et ne venges-tu point notre sang de ceux qui habitent sur la terre? » (VI, 9, 10.) La suite du livre, retraçant dans une série de tableaux l'exaucement de cette prière, ne fait en réalité que développer la parole de Jésus : « Je vous dis qu'il les vengera. »

Il faut se faire une idée de la bonté et de la patience de Dieu bien différente de celle du Nouveau Testament, pour trouver étrange qu'il y soit question de vengeance. L'auteur de l'Apocalypse n'ignore pas que l'évangile est la bonne nouvelle de la grâce de Dieu destinée à tous les hommes. L'ange qui vole par le milieu du ciel, portant l'évangile éternel, l'annonce à toute nation et tribu et peuple et langue. (XIV, 6.) Tous sont appelés; mais Jésus et les apôtres déclarent unanimement qu'il y a des bornes à la patience de Dieu, et, lorsqu'ils annoncent le jugement des rebelles, ils ne parlent plus de miséricorde, mais de colère et de vengeance. L'Apocalypse, l'évangile et les épîtres de Jean sont ici parfaitement d'accord. La différence qu'on signale entre eux sous ce rapport n'est point une opposition de principe : elle tient essentiellement à ce que l'évangile retrace la vie de Jésus, tandis que l'Apocalypse nous donne le tableau de sa venue en gloire pour exercer le jugement et pour glorifier son église.

Si l'on tient compte de cette différence dans le caractère des deux écrits, on trouvera entre eux, quant à « l'esprit qui les anime, » une analogie profonde bien plutôt que les oppositions superficielles que relève M. van Goëns. Quel est, en effet, le plan de l'Evangile? C'est de montrer comment, par la seule manifestation de la vérité dans les œuvres et les paroles de Jésus, le jugement se prépare, comment la séparation se fait parmi les hommes entre la lumière et les ténèbres, entre les

enfants de Dieu et les enfants du monde. A mesure que Jésus se révèle plus clairement comme le Christ et le Fils de Dieu, l'opposition grandit et provoque contre lui des mesures de plus en plus violentes, pour aboutir à des cris de mort : « Ote, ôte, crucifie ! » (XIX, 15), tandis que, d'un autre côté, la foi des disciples et leur attachement à leur Maître s'affermissent de plus en plus, jusqu'au cri d'adoration de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » (XX, 28.) Cette opposition, qui remplit l'évangile de Jean, doit, d'après l'évangile lui-même, se continuer encore après le retour du Seigneur dans la gloire céleste. Jésus annonce à ses disciples que le monde les haïra et les persécutera, que même on croira servir Dieu en les faisant mourir ; mais il les rassure en leur disant : « Ayez bon courage ! J'ai vaincu le monde ! » (XVI, 33.) L'Apocalypse ne fait autre chose que de nous retracer le dénouement de cette longue lutte entre le monde et Jésus-Christ, représenté par ses disciples. C'est une guerre acharnée, le sang des martyrs coule à flots ; mais le résultat final est précisément celui qu'avait annoncé l'évangile, savoir, le jugement du monde et la victoire de Christ. L'Apocalypse tout entière pourrait recevoir pour épigraphe cette parole du Seigneur : « C'est maintenant le jugement de ce monde ! Maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors ! » (Jean XII, 31), et celle-ci : « Ayez bon courage ! J'ai vaincu le monde ! » (Jean XVI, 33.)

Cette étude comparative, dans laquelle nous avons suivi pas à pas M. van Goëns, nous permet de formuler les conclusions suivantes :

1. L'auteur de l'Apocalypse ne mérite point l'épithète de « judaïsant fougueux, » qui lui est si généreusement octroyée par la critique systématique. Il est simplement un chrétien d'origine juive, cherchant à retracer, à la lumière de l'évangile et des prophéties de l'Ancien Testament, le dénouement final de la lutte entre le monde et le royaume de Dieu.

2. L'Apocalypse ne prouve donc pas plus que l'épître aux Galates et le livre des Actes, que le véritable Jean de l'histoire ait été un « sévère judaïsant. »

3. L'auteur du quatrième évangile et des épîtres attribuées

à Jean est tout aussi peu un représentant de ce « mysticisme contemplatif et tout spirituel » qui ne connaît plus ni résurrection corporelle ni jugement final et ne sait voir autre chose que Jésus attirant tous les hommes à lui. A la base de son spiritualisme, que nous ne songeons pas à contester, se trouvent très nettement accentuées les notions profondément réalistes que développe l'Apocalypse.

4. Il n'y a donc pas d'opposition fondamentale entre ce dernier livre et, d'autre part, l'évangile et les épîtres de Jean. Les différences qui subsistent s'expliquent suffisamment par la nature de ces divers écrits et par l'époque de leur composition.

5. On peut signaler, par contre, entre eux des analogies très remarquables, en sorte que la critique interne vient à l'appui de la tradition qui attribue tous ces livres à un même auteur.

6. Si l'on se refusait à cette dernière conclusion, il resterait encore à prouver que ce n'est pas l'Apocalypse, comme le pensent des critiques éminents (Lücke, Bleek, Düsterdieck, etc.), mais l'évangile et les épîtres, qu'il faut refuser à l'apôtre Jean. Cette preuve est, il est vrai, presque superflue, au point de vue de la critique systématique; mais elle devient une nécessité sitôt qu'on replace dans leur vrai jour les différents écrits johanniques.

Il nous reste encore, pour terminer notre tâche, à suivre M. van Goëns dans le parallèle qu'il trace entre le quatrième évangile et les évangiles synoptiques.

FRÉD. RAMBERT.

(*La suite prochainement.*)

L'APOTRE JEAN

EST-IL L'AUTEUR DU IVe ÉVANGILE

SECOND ARTICLE

Examen des preuves externes.

RÉPLIQUE A M. FRÉD. RAMBERT
professeur à la faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud.

Les lecteurs de la Revue qui ont suivi jusqu'ici la discussion qui s'est ouverte entre M. Rambert et moi se rappelleront peut-être que je me suis abstenu de l'examen des témoignages *externes* du quatrième évangile, parce qu'étant fort controversés, leur valeur me paraissait douteuse et insuffisante. En conséquence, je m'étais renfermé dans le domaine des critères *internes* qui me paraissaient concluants [1].

M. Rambert est d'un autre avis. Selon lui, la tradition est positive et les vieux témoignages, après cinquante ans de discussions minutieuses, restent debout. M. Rambert estime même que l'antiquité patristique offre ici des faits tellement démonstratifs qu'il ne sait trop ce que la critique externe pourrait donner de plus fort [2]. C'est ce qui l'a engagé à mettre en évidence la valeur des témoignages que je n'avais pas exposés.

Assurément, rien de plus légitime. Ce qui l'était moins, ce qui ne l'était pas du tout, c'était d'affirmer « que je tenais tout d'abord à m'épargner du travail » (pag. 98), c'est-à-dire de m'accuser de paresse ou bien de me taxer de lâcheté, en attri-

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1876, pag. 485.
[2] *Revue* de 1877, pag. 109.

buant mon abstention à la conscience de la défaite que me préparerait l'exposition des critères externes (pag. 109), tandis que je m'étais borné à en signaler l'inévidence et l'insuffisance. Ce n'est pas tout. Tantôt M. Rambert se permet des allusions aussi peu délicates qu'oiseuses à mes amis (pag. 89, 90); tantôt il se montre piqué en me suspectant fort gratuitement de douter de sa science « qui ne redoute pas ce pain des forts qu'on ne s'assimile qu'au prix d'un pénible labeur. » (Pag. 98.) Enfin, il va jusqu'à qualifier ma critique de systématique et d'aprioristique, c'est-à-dire, jusqu'à m'accuser de parti pris (pag. 109), tandis qu'il décerne à la sienne un brevet d'impartialité irréprochable. A l'entendre, M. Rambert ne sera pas l'avocat d'une cause, mais un observateur incorruptible. « Nous abordons, dit-il,cette étude avec une véritable liberté d'esprit. Il ne s'agit nullement pour nous de plaider une cause avec le parti pris de chercher à la faire triompher coûte que coûte : il s'agit seulement d'examiner de près un problème de critique historique. Notre seul intérêt est ici celui de la vérité. » (Pag. 88.) Je me garderai bien de récriminer et je me borne à demander : Pourquoi M. Rambert s'arroge-t-il le droit d'exercer seul avec ses amis la vraie critique historique et pourquoi dénie-t-il l'impartialité à tous ceux qui n'arrivent pas aux mêmes résultats que lui? M. Rambert admet l'authenticité du quatrième évangile; c'est bien, c'est en vertu de raisons qu'on peut examiner, qui sont sujettes à contrôle; mais pourquoi jeter un voile de suspicion sur ceux qui n'admettent pas cette authenticité? Il faut laisser ces agressions à ceux qui n'ont pas autre chose à dire et qui estiment qu'une injure est une bonne réponse à des questions sérieuses[1]. Pour moi, je déplore profondément de pareils procédés, triste héritage légué par le dogmatisme intolérant de nos pères et que notre génération, comme il paraît de nouveau, n'a pas encore eu le courage de répudier. Ce sont des armes qu'il faut abandonner à la rouille des vieux préjugés. Je tiens à affirmer hautement que comme les personnalités sont totale-

[1] Les traits que j'ai relevés sont exclusivement empruntés au premier article de M. R. Je regrette de devoir dire que les suivants présentent le même phénomène. On me permettra de ne pas en tenir compte.

ment absentes de mon premier travail, elles le seront aussi de celui-ci.

Je désire et je m'efforce de maintenir la discussion à la hauteur sereine de la grande question qu'elle a pour objet et de n'admettre d'autres armes que les bonnes raisons. Ce désir et cet effort, comme nos meilleurs désirs et nos meilleurs efforts, pourront être bien imparfaits; mais, au moins, dans tous les cas, ce sera, je pense, de bonne guerre. Suivre une autre voie, ce serait, à mes yeux, se rendre indigne des lecteurs qui s'intéressent à notre grave problème, indigne de la belle vocation de serviteurs de la science, indigne enfin et surtout de l'évangile de justice et de charité que nous professons.

C'est dans cet esprit et afin de compléter ce que j'avais à dire sur l'authenticité du quatrième évangile, que je cède volontiers à l'invitation indirecte que M. Rambert m'adresse à peser la valeur des témoignages externes. Je vais à mon tour, et pour me servir de ses expressions, « les examiner d'un peu plus près. » (Pag. 91.) Ce sera suivre une marche avouée par mon contradicteur que de remonter avec lui le cours des deux premiers siècles, en reprenant un à un, et dans l'ordre qu'il a adopté, l'examen des témoignages allégués en faveur de l'authenticité du quatrième évangile. Il m'est permis, en effet, de supposer qu'il a choisi ceux qui étaient les plus péremptoires à ses yeux. Malheureusement, malgré tous mes efforts de concision et sans pouvoir être pourtant complet dans un sujet aussi vaste, je serai forcé d'être plus étendu que mon contradicteur qui, sauf de rares exceptions, suppose prouvé ce qui est en question et se contente (chose étonnante chez un partisan « du pain des forts! ») d'articuler des thèses sommaires, d'où il résulte que le lecteur non informé se croit en possession de faits acquis, tandis qu'il se trouve réellement en face de problèmes très controversés. Je désire donc faire ce que M. Rambert n'a pas jugé à propos de faire. Pour ne pas jeter de la poudre aux yeux de ceux qui ne sont point au courant des études critiques, je m'appliquerai à mettre, autant que possible, les lecteurs à même de se former un jugement propre sur les allégations patristiques de M. Rambert, afin de fournir

ainsi aux esprits non prévenus de bonnes raisons soit pour affirmer, soit pour nier, soit enfin, et on l'oublie trop, pour douter.

I

Commençons par poser deux grands principes qui dominent toute cette discussion. L'un est du domaine de la logique et l'autre appartient à celui de l'histoire. Voici le premier :

« Toutes les fois, dit Pascal [1], que pour trouver la cause de plusieurs phénomènes connus, on pose une hypothèse, cette hypothèse peut être de trois sortes. Car quelquefois on conclut une absurdité manifeste de son affirmation et alors l'hypothèse est tenue pour fausse. Et lorsqu'on n'a pu encore tirer d'absurdité ni de sa négation, ni de son affirmation, l'hypothèse est douteuse. De sorte que pour faire qu'une hypothèse soit évidente, il ne suffit pas que tous les phénomènes s'en ensuivent ; au lieu que s'il s'ensuit quelque chose de contraire à un des phénomènes, cela suffit pour assurer de sa fausseté. Par exemple, si on trouve une pierre chaude sans savoir la cause de sa chaleur, celui-ci serait-il tenu en avoir trouvé la véritable qui raisonnerait de la sorte? Présupposons que cette pierre ait été mise dans un grand feu, dont on l'ait retirée depuis peu de temps ; donc cette pierre doit être encore chaude; or elle est chaude, donc elle a été mise au feu. Il faudrait pour cela que le feu fût l'unique cause de sa chaleur ; mais comme elle peut procéder du soleil et de la friction, la conséquence serait sans force. Car comme une même cause peut produire plusieurs effets différents, un même effet peut être produit par plusieurs causes différentes. »

On ne contestera pas l'opportunité de cette allégation de Pascal et on en pardonnera la longueur, si l'on songe au rôle considérable que l'hypothèse joue dans la discussion présente. Le principe lumineux posé par ce grand logicien y trouvera une application d'autant plus sérieuse que le travail de M. Ram-

[1] Réponse au père Noël, *Œuvres de Blaise Pascal*, Paris 1819, tom. IV, pag. 72.

bert présente une longue série d'affirmations très disputables et d'hypothèses non vérifiées.

Je me permettrai d'emprunter à M. Nicolas [1] le second principe important dont l'application reviendra fréquemment sous notre plume dans le cours de ces discussions. Le voici : « Il est étrange que, quand il existait dans les premiers siècles tant d'évangiles, on raisonne, chaque fois qu'il est question d'un acte ou d'une parole de Jésus-Christ, comme s'il n'y avait eu alors que nos quatre évangiles canoniques. La plupart des faits et des enseignements rapportés dans ceux-ci pouvaient, devaient même se rencontrer dans bien d'autres encore, et quand il s'agit d'écrits antérieurs au IIIe siècle, et surtout d'écrits appartenant à des sectes dissidentes, on ne saurait jamais affirmer avec certitude, à moins d'indications précises, que des citations de paroles du Seigneur, même conformes à des textes des évangiles canoniques, aient été prises dans ces évangiles. » Le prologue de Luc (I, 1-3) nous renvoie à ces récits nombreux et la littérature des premiers siècles confirme cette assertion. A la tête de ces évangiles non canoniques se trouvent les deux évangiles judéo-chrétiens, qui ont beaucoup d'affinité avec celui de Matthieu, l'évangile *des Hébreux* (καθ' Ἑβραίους), écrit en syro-chaldaïque ou araméen [2], et celui *de Pierre* écrit en grec. L'usage de l'un et de l'autre descend jusqu'au cinquième siècle [3].

II

Nous sommes d'accord, M. Rambert et moi, que le plus ancien témoignage qui attribue expressément notre évangile à

[1] *Etudes sur les évangiles apocryphes.* Paris 1866, pag. 86 et 87.

[2] Si Eusèbe († 340) le range parmi les antilégomènes, il déclare que quelques-uns le plaçaient encore de son temps parmi les homologoumènes, principalement les Hébreux qui avaient accepté le Christ. H. E. III. 25, 5.

[3] Voir *Reuss*, Einl. 1860. S. 184-188. — *Bleek*, Einl. S. 97 ff. 263 ff., et surtout M. *Nicolas* dans l'ouvrage cité plus haut. Voy. aussi M. *Renan*, Les évangiles, chap. VI, l'évangile hébreu.

l'apôtre Jean ne remonte pas au delà de l'an 180 [1]. Si, avant cette date, c'est-à-dire à la distance d'un siècle de l'ère apostolique, on trouve des traces de l'*existence* du quatrième évangile, on n'en trouve point du *nom de son auteur*. Il sera permis d'affirmer que ce long silence de l'antiquité patristique est aussi capital qu'indéniable.

En revanche, à partir de l'an 180 et à suivre le cours des siècles subséquents, nous ne rencontrons, il faut le dire, aucune hésitation chez les auteurs ecclésiastiques, à commencer par Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie. A cet égard encore l'accord entre M. Rambert et moi ne laisse rien à désirer. Mais nous différons sur la valeur des témoignages de ces auteurs dans la question qui nous occupe. Pour moi, j'estime cette valeur insuffisante et j'en ai donné quelques preuves [2]. M. Rambert allègue les siennes ou plutôt y oppose des affirmations pour établir le contraire. C'est le premier point à examiner.

Clément d'Alexandrie († 202), au dire d'Eusèbe [3], a reproduit, à l'égard de l'ordre des évangiles, *la tradition des premiers presbytres* (*οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι*) et rapporte que Jean, ayant vu que les *σωματικά* avaient été publiés dans les trois premiers évangiles, composa un évangile *πνευματικόν*, à la prière de ses amis et sous le souffle de l'Esprit.

Ceci suffit à M. Rambert : les premiers presbytres ont parlé. Aussi se contente-t-il de cette allégation. J'avoue que cela ne me satisfait pas du tout. Remarquons, en effet, *que dans le même passage sur l'autorité des mêmes presbytres*, comme M. Rambert l'affirme naïvement lui-même, Clément dit que les évangiles qui ont des généalogies (Matthieu et Luc) ont été écrits les premiers [4]. Or, le témoignage des presbytres nous suffit-il ici ? l'acceptons-nous ? ne renversons-nous pas unanimement l'ordre en plaçant Marc avant Luc, au mépris des premiers presbytres ? userons-nous de deux poids et de deux

[1] *Revue* de 1877, pag. 94.
[2] *Revue* de 1876, pag. 486 et 487.
[3] H. E. VI, 14, 5 et 7.
[4] *Ibid.*, *προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.*

mesures? nous inclinerons-nous devant les presbytres dans la question du quatrième évangile pour nous affranchir d'eux dans celle des synoptiques? que signifie donc « cette tradition remontant jusqu'aux presbytres les plus anciens? » Ailleurs Clément affirme que l'épître aux Hébreux a été écrite par Paul à des Hébreux en hébreu et que Luc l'a traduite en grec[1]. L'admettons-nous? Tenons-nous le Pasteur d'Hermas, les livres sibyllins, les livres d'Hystaspes, pour inspirés, parce que Clément les cite comme tels[2]? Voyez les traditions contradictoires qu'il offre sur le même objet : ici il raconte que Pierre n'approuve ni ne désapprouve l'idée d'un évangile que Marc allait écrire d'après les souvenirs qu'il avait conservés des discours de cet apôtre[3]; et là il dit, qu'instruit par une révélation de l'Esprit de la rédaction de cet évangile, Pierre se réjouit du zèle de ses amis et sanctionne l'écrit de son autorité dans l'intérêt des églises[4]. En vue de tous ces faits, je demande : quelle valeur historique peut-on accorder au témoignage de Clément relativement à l'apostolicité du quatrième évangile?

Nous pouvons renouveler la même question par rapport à *Tertullien*. († 220.) M. Rambert cite des passages de cet auteur pour prouver qu'il attribuait le quatrième évangile à Jean. En vérité, c'était inutile : il n'y a personne qui en doute. Mais ce qui eût été fort utile, c'est de prouver la valeur de ce témoignage, laquelle j'avais contestée, preuves en main[5]. M. Rambert n'en a rien fait et s'est contenté de renvoyer à « l'autorité des églises apostoliques » à laquelle Tertullien en appelle[6] et dont j'avais demandé la valeur. Il faudra donc renouveler cet examen.

[1] Eus. VI, 14, 2.

[2] *Strom.* VI, 5, § 43.

[3] Eus. H. E. VI, 14, 6, *μήδε κωλῦσαι μήδε προτρέψασθαι.*

[4] Eus. H. E. VI, 15, 2, *ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαι τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.*

[5] *Revue* de 1876, pag. 486 et 487.

[6] C. *Marc.* IV, 5. In summa constabit id esse ab apostolis traditum quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. » *De præscr. hær.* chap. 28. Quod apud multos unum invenitur non est erratum sed (ab apostolis) traditum.

Il faut, dit Tertullien, interroger les églises fondées par les apôtres[1], « rechercher quel lait les Corinthiens ont puisé chez Paul, d'après quelle règle les Galates ont été corrigés, ce que lisent les Philippiens, les Thessaloniciens, les Ephésiens et ce que font entendre les Romains voisins auxquels Pierre et Paul ont laissé l'évangile scellé de leur sang. Il faut aussi interroger les églises fondées par Jean. » Or, Tertullien s'est-il conformé à la règle qu'il pose? a-t-il procédé à une enquête testimoniale? J'ai lieu de croire que pour lui il s'est contenté du témoignage de l'église de Rome[2]. Supposons qu'il se soit mis en quête de ces témoignages : qu'en sera-t-il résulté? Notons d'abord que Tertullien appelle également apostoliques les églises fondées de son temps, pourvu qu'elles eussent les semences de la vraie doctrine[3]. Rappelons-nous ensuite, pour bien apprécier le témoignage des églises apostoliques, que par exemple celle de Thessalonique, où l'on connaissait très bien Paul, acceptait comme dues à Paul des épîtres fabriquées en son nom. (2 Thess. II, 1 ; III, 17.) D'ailleurs, si les églises pouvaient témoigner des écrits qui leur étaient adressés, quelle valeur ce témoignage pouvait-il avoir pour décider la question relative aux auteurs des évangiles ? Le savait-on mieux à Rome ou à Philippes qu'à Carthage? Si pour s'assurer de l'authenticité du quatrième évangile, Tertullien s'est adressé aux églises johanniques (ecclesiæ Johannis alumnæ) ou à la succession des évêques qui remontait jusqu'à Jean (ordo episcoporum)[4], je de-

[1] C. *Marc.* IV, 5.

[2] *De præscr. hær.* 36. Age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuæ, percurre ecclesias apostolicas.... si proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiæ adjaces, habes Romam, *unde nobis* (les chrétiens d'Afrique) *quoque auctoritas præsto est.*

[3] *De præscr. hær.* 19. Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt apostoli, a quibus traducem fidei et semina doctrinæ cæteræ exinde ecclesiæ mutuatæ sunt et quotidie mutuantur, ut ecclesiæ fiant. Ac per hoc et ipsæ apostolicæ deputabuntur ut suboles apostolicarum ecclesiarum.

[4] C. *Marc.* IV, 5.

mande quelles étaient ces églises et qui étaient ces évêques? Ceux de l'Asie Mineure? Papias, Polycarpe, Méliton, qui jusqu'au débat pascal en 160, ne se servaient pas de cet évangile? Avons-nous des preuves que Tertullien ait lu leurs écrits? Convenons qu'il nous donne une bien faible idée des témoignages et des traditions auxquelles il en appelle, lorsqu'il ne sait nous raconter de Jean que l'anecdote de l'huile bouillante où il fut jeté et d'où il sortit sain et sauf pour se rendre dans une île déserte [1]. Constatons encore le peu de confiance que nous inspirent en général les traditions de Tertullien, lorsqu'il donne aux Nicolaïtes un chef Nicolas qui n'a jamais existé [2], lorsqu'il est le premier à dériver les Ebionites d'un certain Ebion qui n'a jamais existé non plus [3], ou lorsqu'il prend le livre de Henoch, qui fut composé sous les Hasmonéens [4], pour un écrit antédiluvien [5]. Ou bien encore lorsque tantôt il invoque le Pasteur de Hermas comme une autorité irréfragable (*De orat.*, c. 12) et tantôt le rejette comme un livre que toutes les églises mettent au nombre des apocryphes. (*De pud.*, c. 10.) Au reste, ne nous étonnons pas, en présence de ces assertions, de la crédulité et de la superstition que Tertullien partage avec son siècle et qui le portent à accepter sérieusement toutes les fables relatives au Phénix qui renaît de sa cendre [6], à l'hyène qui change annuellement de sexe [7], au cerf qui se nourrit du serpent [8]. Convenons qu'un pareil témoin peut être très honnête, très sincère, très naïf, très éloquent, mais qu'il ne laisse pas que d'être peu sûr.

Le grand témoin aux yeux des amis de l'authenticité, c'est *Irénée*. († 202.) M. R., qui ne discute guère les témoins et les témoignages et se contente de les citer, revient jusqu'à deux

[1] *Præscr.*, 36. Posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam delegatur.

[2] *Præscr.*, chap. 46. Cf. *Gieseler*, K. G., tom. I, pag. 113, 4. Aufl.; *Baur*, K. G., tom. I, pag. 80 et 491, 2. Aufl.

[3] *Præscr.*, chap. 33. Cf. *Gieseler*, l. l. pag. 131.

[4] *Schenkel's* B. L. in voce Henoch.

[5] *De cultu feminarum*, I, 3.

[6] *De resurr.*, § 13.

[7] *De pallio*, § 3. — [8] *Ibidem*.

fois[1] à l'évêque de Lyon et ne connaît même rien de plus fort en faveur de l'apostolicité du quatrième évangile que les preuves qui résultent de ce témoignage.

Je suis le premier à reconnaître la grandeur vénérable de celui qui fut appelé à défendre la vérité catholique contre les prestiges du gnosticisme et qui scella sa défense de son sang. Mais cette justice rendue à Irénée ne saurait nous dispenser d'un examen sérieux de ses assertions.

L'affirmation d'Irénée est catégorique : « Jean, le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur son sein, publia aussi l'évangile, lorsqu'il demeurait à Ephèse [2]. » Personne ne contestera la netteté de ce témoignage ; mais puisqu'il ne suffit pas d'attester un fait, je m'étais permis de demander si Irénée allègue les sources où il en a puisé la connaissance. Pour moi, je ne connais et je n'avais cité qu'un raisonnement aprioristique assez bizarre qui ne me paraissait pas pouvoir tenir lieu de preuve historique [3].

Que fait mon contradicteur ? En cite-t-il une qui a pu m'échapper ? Non, pas une seule. Mais il m'oppose deux considérations qu'il importe de peser.

1. La première, c'est que personne ne mettant en doute l'authenticité du quatrième évangile, ni parmi les hérétiques ni parmi les orthodoxes, il n'y avait pas lieu de l'établir. Le raisonnement étrange d'Irénée « ne porte que sur le *pourquoi* du fait ; le fait est sous-entendu et d'autant mieux établi. » (Pag. 98.) On le voit, le silence est ici le plus éloquent des témoignages.

Je demanderai d'abord sur quoi se fonde l'explication que M. R. donne du raisonnement bizarre dont nous avons parlé. Jusqu'à preuve du contraire, elle est tout à fait gratuite et je puis avec le même droit opposer mon hypothèse à la sienne : c'est qu'Irénée donne des raisons aprioristiques pour établir

[1] *Revue* de 1877, pag. 92-94, 107-109.

[2] Eus. H. E. V, 8, 4. Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσῶν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

[3] *Revue* de 1876, pag. 486.

l'existence de nos quatre évangiles, parce qu'il ne possède pas de preuves historiques. Je puis même alléguer en faveur de mon hypothèse le fait qu'Irénée en a appelé aux presbytres de l'Asie Mineure en faveur de l'origine johannique de l'Apocalypse [1] et je demande : n'est-il pas beaucoup plus admissible qu'Irénée en ait appelé aux presbytres pour établir l'authenticité de l'Apocalypse, parce qu'il possédait leur témoignage à cet égard, tandis qu'il n'a pas renvoyé à ces témoins pour revendiquer l'authenticité du quatrième évangile, parce que leurs témoignages lui faisaient défaut ?

Mais voici une seconde réflexion. Est-il vrai que du temps d'Irénée on ne mettait notre évangile en doute ni *parmi les hérétiques*, ni *parmi les orthodoxes* ? Je ne le pense pas. Je pourrais citer les ébionites, dont Irénée lui-même déclare [2] : « ils ne se servent que de l'évangile de Matthieu. » Je préfère cependant en appeler à un autre passage très exprès d'Irénée que M. R. n'a cité que pour en atténuer gratuitement la valeur. Le voici : « D'autres, dit Irénée, n'admettent pas la forme de l'évangile telle qu'elle est exprimée dans celui de Jean, où le Seigneur a promis d'envoyer le Paraclet [3]. » Nous ne décidons pas ici la question de savoir si Irénée parle d'*orthodoxes* fanatiques qui en haine des montanistes repoussaient l'évangile, auquel ceux-ci en appelaient pour justifier leurs extravagances, comme le pense M. R. (pag. 93), ou bien, ce qui me paraît plus probable, s'il parle de *montanistes* qui, voyant que le quatrième évangile condamnait leurs rêves chiliastes, le rejetaient. Quelle que soit l'interprétation qu'on adopte, toujours est-il qu'on ne saurait dire avec M. R. que « personne ne doutant, du temps d'Irénée, du quatrième évangile, il n'y avait pas lieu de le défendre. » Il est évident qu'un appel aux presby-

[1] Eus. H. E. V, 8, 5. μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων.

[2] *Contra hær.* I, 26, 2. Solo autem eo quod est secundum Matthæum, evangelio utuntur. Add. III, 11, 7.

[3] *Contra hær.* III, 11, 9. Alii vero illam speciem non admittunt quæ est secundum Johannis evangelium in quo paracletum se missurum dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum.

tres et notamment à Polycarpe eût été fort à propos. Il y a plus. La secte que signale Irénée n'était pas la seule à cette époque. Epiphane [1] parle d'une autre, ou peut-être faut-il dire d'une minorité importante qui parut vers la fin du IIe siècle et qu'il qualifie du sobriquet d'*Alogoi* [2]. A l'entendre, ce n'étaient pas des hérétiques [3] ; ils ne contestaient pas la divinité du Christ, mais la forme qu'elle avait revêtue dans la doctrine johannique du Logos, et signalaient les contradictions qui existaient selon eux entre le quatrième évangile et les trois autres [4]. L'évangile de Jean, disaient-ils, ne dit pas la vérité (ψεύδεται), car il ne concorde pas avec les autres apôtres. Les Aloges en citaient des preuves. Jésus, disaient-ils, choisit ses disciples en Judée selon Jean, en Galilée selon les synoptiques ; selon le premier Jésus a célébré plusieurs Pâques à Jérusalem, tandis qu'il n'en célébra qu'une seule dans cette ville, selon les autres. Peut-on dire après cela avec M. R. [5] que, n'ayant rien à défendre, Irénée n'avait nul besoin de faire usage de ses armes historiques et que l'authenticité des quatre évangiles, « reconnue de part et d'autre, » n'était nullement en cause ? Disons plutôt qu'Irénée, s'il eût pu s'appuyer sur le témoignage de Polycarpe, n'eût certainement pas manqué de s'en prévaloir contre ceux qui niaient de son temps l'authenticité du quatrième évangile, au lieu d'en appeler aux jeux arbitraires des quatre vents et des chérubins.

2. L'autre considération destinée à expliquer le silence qu'Irénée garde sur le témoignage de Polycarpe à l'égard de la johannicité du quatrième évangile, c'est qu' « il n'est pas possible que l'évêque de Lyon ait donné avec la plus entière confiance comme tradition johannique ce que son maître Polycarpe n'aurait pas reçu comme tel [6]. Irénée, dit-on, dans sa

[1] *Hær.* LI, chap. 3, 4, 28.

[2] *Ibidem*, chap. 3. οὕτως, ἀγαπητοὶ, ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα, τουτ' ἐστι Ἄλογοι, ἄλογοι κληθήσονται (inintelligents).

[3] *Ibidem*, chap. 4. δοκοῦσι γὰρ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν.

[4] l. l. ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.

[5] *Revue* de 1877, pag. 94 et 95.

[6] *Ibidem*, pag. 107 et 109.

jeunesse [1] a été en rapport intime avec Polycarpe, disciple de Jean ; en conséquence il aura été suffisamment instruit touchant cet apôtre et l'origine de son évangile. Si, continue-t-on, cet évangile n'était pas de Jean, Polycarpe l'aurait dit à Irénée, et dans ce cas celui-ci n'aurait pas pu attribuer cet écrit à l'apôtre. S'il le lui attribue, c'est que Polycarpe ne lui a pas dit le contraire et attribuait lui-même l'évangile à Jean.

Ah ! c'est bien ici qu'il sera bon de se souvenir de la pierre chaude de Pascal ! Il y a évidemment ici une pétition de principe. La question est de savoir si Polycarpe *pouvait* parler de cet écrit lorsqu'Irénée adolescent était assis à ses pieds en Asie Mineure ? Cet écrit que Justin ne connaissait pas encore en 150, existait-il déjà alors ? et s'il existait, Polycarpe en portait-il déjà connaissance ? et s'il le connaissait, se sera-t-il empressé d'avertir Irénée, qui ne se trouvait plus en Asie Mineure que l'écrit était apocryphe ? Est-il d'ailleurs prouvé qu'au cas qu'il fût parvenu à la connaissance du vieillard avant sa mort, cet écrit passât déjà aux yeux de quelques-uns pour l'œuvre de Jean, et si cela n'était pas le cas, était-il nécessaire que Polycarpe en niât l'authenticité ? D'autre part, Irénée n'a-t-il pu tenir sa conviction à l'égard du quatrième évangile que de Polycarpe ? homme de la tradition, n'a-t-il pas pu l'y puiser, lui qui disait que toute l'église devait se conformer à Rome [2] ? ne considérait-il pas d'ailleurs le quatrième évangile comme un arsenal précieux contre le hypergnosticisme et l'ébionitisme [3] ? On le voit, on peut opposer hypothèse à hypothèse ; mais si les unes sont aussi peu constantes que les autres, il

[1] παῖς ὤν ἔτι. Eus. H. E. V, 20, 5. ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. IV, 14, 3. Irénée, *Contra hær.* III, 3, 4.

[2] *Contra hær.* III, 3, 2. Ad hanc propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.

[3] *Ibidem*, III, 11, 1. Johannes, Domini discipulus, volens per evangelii annunciationem auferre eum qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaïtæ.... omnia igitur talia circumscribere volens discipulus Domini et regulam veritatis constituere in ecclesia.... sic inchoavit *in ea, quæ est secundum evangelium, doctrina*.... abstulit autem a nobis dissensiones omnes.

est évident qu'Irénée n'était pas homme à examiner la tradition qu'il avait adoptée. Qu'on se rappelle le tableau qu'il trace du futur règne de Dieu, notez bien, « sur la foi des presbytres qui ont vu Jean et qui se rappellent lui avoir entendu rapporter cet enseignement du Seigneur[1]; » la date qu'il assigne à la composition de l'Apocalypse, c'est-à-dire, la fin du règne de Domitien († 96), tandis que le livre lui-même indique celui de Galba (68)[2]; la tradition qu'il dit encore être apostolique et qui attribue à Jésus au moment de sa mort un âge de près de cinquante ans[3]; la fondation de l'église de Rome par Pierre et Paul, laquelle existait lors de la rédaction de l'épître de Paul aux Romains écrite avant que Paul vînt à Rome[4]; le caractère canonique assigné au Pasteur d'Hermas[5]; enfin, l'authenticité qu'il accorde (*C.haer.* III, 10, 6) à la fin de l'évangile de Marc, laquelle tous les critiques déclarent apocryphe. Est-il permis ou non, après ces faits, de douter de la source historique où Irénée puisa sa tradition relative à l'apostolicité du quatrième évangile ?

Nous n'avons pas besoin de nous arrêter longtemps à *Théophile* d'Antioche (180), ni à son apologie du christianisme adressée au païen Autolycus. Nous signalons seulement les termes dont il se sert pour marquer Jean l'apôtre comme l'auteur du quatrième évangile : « les Saintes Ecritures (l'Ancien Testament) et tous les personnages inspirés, parmi lesquels

[1] *Contra hær.* V, 33, 3, 4. « Il viendra des jours où il naîtra des vignes portant chacune 10 000 ceps; à chaque cep on trouvera 10 000 rameaux; à chaque rameau, 10 000 tiges; à chaque tige, 10 000 grappes; chaque grappe contiendra 10 000 grains et de chaque grain on extraira 25 tonneaux de vin. » Il est curieux de retrouver ce tableau dans l'Apocalypse de Baruch, chap. XXIX. (*Libri apocryphi*, V. T. ed. O. F. Fritsche, p. 666.)

[2] *Idem*, V, 30, 3. πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. Apoc. XVII, 10.

[3] *Idem*, II, 22, 4 et 5. πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν.... παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην. Qui ne reconnaît ici une légende fabriquée après coup d'après Jean VIII, 57 ?

[4] *Contra hær.* III, 1, 1. θεμελιούντων. III, 33. θεμελιώσαντες. III, 3, 2. a gloriossimis duobus apostolis, Petro et Paullo, Romæ fundatæ et constitutæ ecclesiæ.

[5] Contra hœr. IV, 20, 2. καλῶς εἶπεν ἡ γραφή, ἡ λέγουσα; suit la citation du Pastor Hermæ. II, 1.

Jean dit: Au commencement était la parole.... nous enseignent, etc. [1] » C'est la première fois que Jean est signalé comme auteur de l'Evangile, mais sans allégation d'aucune raison sur laquelle repose cette affirmation. Ce phénomène n'a rien qui puisse nous arrêter, selon M. R. « Dans ce passage de Théophile, dit-il, le nom de Jean vient tout naturellement, sans aucune nécessité apparente; il pourrait tout aussi bien n'y être pas. C'est le témoignage le plus involontaire et, par suite, le plus désintéressé qui se puisse imaginer. Théophile, à proprement parler, ne le donne pas; c'est nous qui le surprenons [2]. » Ce qui revient à dire : le nom de l'apôtre était dans l'air; on n'avait pas besoin de le signaler, puisque tout le monde le connaissait; témoin éloquent sans y songer, Théophile se le laisse échapper comme tout naturel et généralement reçu. Avouons que M. R. sait lire beaucoup entre les lignes. Pour moi, j'oppose à cette prétendue vaste notoriété de l'apostolicité du quatrième évangile un fait significatif, c'est l'épître anonyme à Diognète. Voici un apologiste du quatrième évangile dans la seconde moitié du IIe siècle. A l'entendre, la doctrine du Logos est la panacée de l'église. Je ne demande pas s'il articule le nom de Jean, car il n'est pas dans ses habitudes de citer. Mais je demande s'il a *pu* être censé le reconnaître pour l'auteur de l'évangile du Logos? Selon lui, la doctrine du Logos doit servir à faire comprendre les *apôtres* [3]: peut-il donc avoir attribué cette doctrine à un *apôtre?* Selon lui, cette doctrine doit confirmer la vérité des *évangiles* [4]; peut-il avoir rangé parmi les évangiles un écrit auquel il empruntait cette doctrine? Je ne le pense pas. Il est évident que l'auteur distingue la doctrine du Logos et par conséquent aussi le quatrième évangile d'avec la doctrine et les écrits des apôtres, puisqu'il attend précisément du Logos la confirmation de la crédibilité des évangiles et la conservation de la tradition

[1] *Ad Autol.* II, 22. διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματόφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ.

[2] *Revue* de 1877, pag. 95.

[3] Ἀπόστολοι συνετίζονται. Chap. 12.

[4] Εὐαγγελίων πίστις ἴδουται. Chap. 11.

apostolique. Il en résulte que nous avons ici devant nous un auteur distingué, à peu près contemporain de Théophile, qui tout en faisant grand cas du quatrième évangile ne l'attribuait pas à Jean l'apôtre. C'est dire que l'hypothèse de M. R. est aussi contestable que spécieuse.

Enfin c'est à la même date que Théophile qu'il faut rapporter le *Canon de Muratori* (185) [1]. Voici ce que ce monument nous transmet relativement au problème que nous discutons: « Jean dit à ses condisciples et évêques qui insistaient auprès de lui: Jeûnez avec moi aujourd'hui pendant trois jours et racontons-nous ce qui aura été révélé à chacun. La même nuit il fut révélé à André, l'un des apôtres, que Jean décrirait tout en son nom, tandis que tous les autres auraient la révision [2]. » On remarquera que nous avons ici une amplification de la légende, laquelle se retrouve sous une forme plus simple chez Clément d'Alexandrie qui se contente de dire que Jean écrivit à l'instigation de ses disciples [3]. On ne saurait d'ailleurs s'empêcher d'y voir une défense de l'autorité apostolique de l'évangile, défense qui suppose une attaque; d'autant plus que le fragmentiste insiste autant sur l'origine du quatrième évangile qu'il effleure celle des trois autres et de l'Apocalypse [4].

Cette conclusion se confirme par les doutes dont Irénée et Epiphane nous ont permis de constater la présence à cette

[1] On peut consulter entre autres M. Reuss, *Hist. du canon*, 2e édition, pag. 100-107. Le texte du fragment se trouve chez Credner, *Zur Gesch. des Kanons*, pag. 73 et suiv. Ce texte est fort corrompu et fort obscur.

[2] Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis
dixit conjejunate mihi hodie triduo et quid
cuique fuerit revelatum alterutrum
nobis enarremus eadem nocte reve
latum Andræ ex apostolis ut recognos
centibus cunctis Johannes suo nomine
cuncta describeret....

[3] Eus. H. E. VI, 14, 7. *προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων.*

[4] Notons bien encore ceci : .... et ideo licet varia sin
gulis evangeliorum libris principia
doceantur nihil tamen differt creden
tium fidei cum uno ac principali spiritu
declarata sint in omnibus omnia.

époque et par l'apologie qu'Hippolyte (225) se vit obligé de composer plus tard en considération des objections que l'authenticité du quatrième évangile continuait encore de rencontrer[1]. Disons enfin qu'un auteur aussi obscur, aussi naïf, aussi peu sûr[2] que ce fragmentiste ne peut servir que de preuve en faveur de la persuasion générale qui régnait dans l'église vers la fin du IIe siècle à l'égard de l'apostolicité du quatrième évangile, au milieu de quelques contradictions persistantes.

Résumons les résultats auxquels nous sommes de nouveau parvenu. Clément d'Alexandrie († 211), Tertullien († 220), Irénée († 202), Théophile d'Antioche (180) et le Canon de Muratori (185) nous permettent d'affirmer que *dans le dernier quart du IIe siècle* le quatrième évangile était reçu généralement comme l'œuvre de l'apôtre Jean, sauf quelques traces d'oppositions et de doutes, mais *sans preuves historiques*[3].

III

En remontant le cours des siècles à partir de l'an 180, le nom de Jean comme *auteur* du quatrième évangile ne se présentera plus. Mais rencontrerons-nous au moins les traces de l'*existence* de cet évangile anonyme? C'est ce qu'il faut examiner maintenant.

[1] Ἀπολογία ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου. *Gieseler*, H. G. I, pag. 343. Le livre est perdu, mais son titre s'est retrouvé sur le piédestal de la statue d'Hippolyte. Volkmar, *Hippolytus*, S. 77 f.

[2] Il falsifie un passage de l'épître (1 Jean I, 1-3) en substituant le mot de *scripsimus* à celui de ἐπαγγέλλομεν, pour en faire naître la preuve que l'auteur de l'épître est celui de l'évangile. Le fragmentiste dit :

sic enim non solum visorem et auditorem
sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur.

[3] Origène lui-même s'incline devant la majesté de « la plus ancienne église, » celle de Rome (Eus. H. E. VI, 14, 10) et déclare avoir puisé ce qu'il sait des quatre évangiles dans la tradition, ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων. (*Id.*, H. E. VI, 25, 4.)

M. R. nous renvoie d'abord à *Apollinaire* qui vécut jusqu'en 180 à Hiérapolis en Phrygie. Nous pensons avec M. R. qu'en signalant le désaccord qui, selon les judéo-chrétiens, règne entre les évangiles sur le jour de la mort de Jésus [1], cet évêque a eu en vue nos quatre évangiles, qu'il les place sur un pied d'égalité et part de l'idée qu'ils ne pouvaient se contredire. S'il n'est pas dit expressément qu'il attribuât cet évangile à Jean, il est juste de le supposer. Je ne saurais cependant m'empêcher de fixer un instant l'attention sur le document qui renferme ces détails. Ils se trouvent dans la préface du *Chronicon Paschale* d'Alexandrie, œuvre d'un chroniqueur inconnu du VIIe siècle. Si les critiques allemands n'objectent rien, cette fois-ci, à l'authenticité de ces fragments, ce sont les savants orthodoxes de l'Angleterre, Davidson, Lardner, Routh qui y mettent un point d'interrogation [2]. Eusèbe, disent-ils, qui donne le catalogue des ouvrages d'Apollinaire parvenus à sa connaissance [3], ne cite pas le Λόγος περὶ τοῦ πάσχα de cet auteur, tandis qu'il allègue l'ouvrage de son antagoniste Méliton. On remarque le même silence chez Irénée, Clément, Théodoret, Jérôme et Photius. Quoi qu'il en soit, Apollinaire nous transporte à l'époque d'Irénée. Ce témoignage ne remonte donc pas bien haut.

La récolte qu'*Athénagore* (176) nous permet de faire, est loin d'être brillante. Il parle fréquemment du Logos en termes identiques à ceux du quatrième évangile, mais je n'oserais affirmer avec M. R. [4] qu'il s'en inspire. Il est à remarquer que dans son apologie, appelée πρεσβεία, il ne nomme aucun évangile, il n'emploie jamais le nom de Jésus et la plupart des paroles du Seigneur qu'il cite sont précédées d'un φησὶ sans indication du sujet. Il les cite d'ailleurs librement. C'est ainsi

[1] Στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτούς (le parti judéo-chrétien) τὰ εὐαγγέλια. (Præf. Chron. Pasch. sive Alex., edit. Ducange, pag. 6.)

[2] Cf. *Supernatural religion*, tom. II, pag. 188 et suiv., London 1875.

[3] Eus. H. E. IV, 27. N'oublions pas cependant la restriction : Eusèbe énumère les ouvrages d'Apollinaire, τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα.

[4] *Revue* de 1877, pag. 99.

qu'en reproduisant Matthieu V, 32, il dira : ὅς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ, φησὶ, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται [1]. Cette manière libre de citer peut être due à la mémoire, mais on peut se demander aussi si l'auteur n'a pas puisé dans d'autres sources que nos synoptiques, l'évangile des Hébreux ou tel autre congénère, maintenant perdu. Cette réflexion s'applique surtout aux passages qui rappellent le quatrième évangile. Il est d'abord certain qu'Athénagore ne reconnaissait d'autre autorité que celle de l'Ancien Testament. « Les paroles des prophètes, dit-il, confirment nos raisonnements [2]. Nous avons les prophètes inspirés de Dieu pour témoins de ce que nous pensons et croyons [3]. » Aussi pour prouver sa doctrine du Logos il en appelle à Prov. VIII, 22. Mais remarquons surtout que dans le seul passage où il substitue un sujet déterminé à son φησὶ impersonnel, il introduit le Logos énonçant une parole qui ne se trouve nulle part dans le Nouveau Testament et qui d'ailleurs a une apparence fort étrange. En effet, il s'agit du saint baiser que se donnaient les chrétiens : « Le Logos dit encore (avec allusion aux passages qui précèdent, introduits par le mot de φησὶ): si quelqu'un baise une seconde fois, parce que cela lui plaît (il pèche); et le Logos ajoute : ainsi il faut user de précaution à l'égard du baiser ou plutôt de la salutation, parce que pour peu qu'on soit souillé par la pensée, on est exclu de la vie éternelle [4]. » Est-il permis après cela de soutenir qu'Athénagore « s'inspire évidemment » du quatrième évangile? Ne serait-il pas plus exact de dire qu'il semble avoir puisé des idées et des expressions analogues dans d'autres sources que nos évangiles?

[1] Leg. pro Chr. § 33.

[2] *Ibid.* § 9. αἱ φωναὶ τῶν προφητῶν πιστοῦσιν ἡμῶν τοὺς λογισμούς.

[3] *Ibid.* § 7. C'est lui aussi qui disait que l'Esprit en usait à l'égard des prophètes comme le joueur de flûte à l'égard de son instrument. § 9. συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσαι.

[4] *Ibid.* § 32. πάλιν ἡμῖν λέγοντος τοῦ Λόγου· ἐάν τις διὰ τοῦτο ἐκ δευτέρου καταφιλήσῃ, ὅτι ἥρεσιν αὐτῷ· καὶ ἐπιφέροντος· οὕτως οὖν ἀκριβώσασθαι τὸ φίλημα, μᾶλλον δὲ τὸ προσκύνημα δεῖ· ὡς, εἴ που μικρὸν τῇ διανοίᾳ παραθολωθείη, ἔξω ἡμᾶς τῆς αἰωνίου τιθέντος ζωῆς.

Le philosophe *Celse*, dans son attaque du christianisme, emprunte plusieurs traits au quatrième évangile, dit M. R. [1], sans ajouter un seul mot qui puisse faire soupçonner les questions que ce simple énoncé soulève.

La première concerne la date qu'il faut assigner à l'adversaire d'Origène. Le fait très curieux est qu'Origène lui-même varie sur ce sujet dans le cours de son ouvrage. Dans la préface (§ 4) il prend son Celse (car il y en a plusieurs) pour le philosophe épicurien de ce nom, contemporain d'Hadrien († 138) et dit qu'il est mort depuis longtemps (ἤδη καὶ πάλαι νεκροῦ). Puis (I, 60) il confesse son ignorance sur la question de savoir s'il est le même que ce Celse épicurien qui écrivit contre la magie. Plus loin il doute si ce Celse a composé les livres qu'il réfute (IV, 36) [2]. Enfin, vers la fin de son travail (VIII, 76), Origène semble considérer Celse comme son contemporain. Ayant appris que Celse prépare un autre livre contre les chrétiens, il prie son ami Ambroise de s'en enquérir et de lui envoyer ce livre afin qu'il puisse s'en occuper [3]. On dirait donc qu'à mesure qu'il avançait dans sa réfutation le jour s'est fait chez Origène sur la personne de son antagoniste et que finalement il a reconnu en lui un contemporain. Or, il est évident que si Celse est contemporain d'Origène († 254), nous gagnons fort peu à constater chez lui les traces du quatrième évangile [4].

Mais ces traces, que faut-il en penser? D'abord, il est constant que Celse ne fait jamais quelque mention nominative d'un livre chrétien, d'où il résulte qu'il est impossible de dire

[1] *Revue* de 1877, pag. 99.

[2] Cf. sur ce passage *Neander*, K. G. tom. I, pag. 273, note 12. 2. Aufl. 1842. et *Baur* K. G. I, s 383, 2. Aufl.

[3] Εἰ δὲ κἀκεῖνον (ce nouvel ouvrage) ἀρξάμενος συνετέλεσε, ζήτησον καὶ πέμψον τὸ σύγγραμμα, ἵνα καὶ πρὸς ἐκεῖνο.... ὑπαγορεύσαντες, καὶ τὴν ἐν ἐκείνῳ ψευδοδοξίαν ἀνατρέψωμεν.

[4] Selon Gieseler (I, 162) il est certain que Celse n'écrivit que pendant la seconde moitié du IIe siècle, car « il connaît déjà les sectes gnostiques, notamment celle de Marcion, dans la phase de leur développement. » Selon Keim (*Celsus' wahres Wort*, pag. 264-273), Celse composa son ouvrage à un moment où les chrétiens étaient sous le coup de la violente persécution sous Marc-Aurèle, 163-183.

ce qu'il a puisé dans nos évangiles ou bien dans d'autres semblables. Puis en alléguant des récits canoniques, on se demande s'il les a empruntés aux synoptiques ou au quatrième évangile [1]. Dans d'autres passages il n'est pas certain si c'est Celse qui parle ou bien Origène [2]. Il n'y en a qu'un seul qui ne semble se retrouver que dans le quatrième évangile, c'est celui où Celse fait dire à son juif que, selon les récits, Jésus ressuscité a montré les signes du supplice et les mains percées [3]. Nous concluons donc que si Celse jette un poids dans la balance, ce poids ne saurait être considérable. La date est très incertaine et les témoignages sont peu péremptoires.

On dit que *Tatien* a plus d'importance. (170.) Le Logos joue un grand rôle dans ses développements confus qui ne font pas l'impression d'être inspirés par le prologue [4]. Mais il faut admettre des citations de Jean I, 3 (§ 20), de Jean I, 5 (§ 13), de Jean IV, 24 (§ 4). Toutefois, si le quatrième évangile, plus que les synoptiques, devait plaire au gnostique, rien n'annonce qu'il l'ait pris pour apostolique. On l'a conclu, à la vérité, d'une harmonie qu'il a composée et où il aurait assimilé le quatrième évangile aux trois autres, comme écrit apostolique. Mais rien n'est moins établi que cette assertion. Eusèbe († 340) raconte [5] que Tatien composa une certaine (*τίνα*) harmonie des évangiles, qu'il appela *τὸ διὰ τεσσάρων*; mais il ajoute : *j'ignore comment* (*οὐκ οἶδ' ὅπως*). Epiphane († 403) ne sait en parler que par

[1] Ainsi, en parlant de la divergence des récits relativement au nombre des anges qui apparurent à la tombe du Christ ressuscité, il a pu avoir uniquement en vue les synoptiques. (*C. Cels.*, V, 52.) De même la question du signe peut être empruntée à Math. XXI, 23, autant qu'à Jean II, 18. *C. Cels.* I, 67.

[2] I, 70; II, 31, 36, 45, 55.

[3] *C. Cels.* II, 52. *νεκρὸς δ' ἀνέστη, καὶ τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως ἔδειξε καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι.* Cf. Jean XX, 20, 27. Notons cependant, 1° que Celse a pu puiser aussi cette donnée dans Luc XXIV, 39, 40 ; 2° que, selon Origène, Celse se servait encore d'autres évangiles que des nôtres : *ἠλέγξαμεν δ' ὅτι, παρὰ τὰ ἡμέτερα τῶν εὐαγγελίων συγγράμματα, πολλὰ πεφλυάρηται ἐν τοῖς τοῦ Ἰουδαίου.* (C. *Cels.* II, 74.) Il est donc possible que ce trait soit dû à d'autres sources.

[4] *Oratio ad Græcos*, § 5.

[5] H. E. IV, 29, 6.

ouï-dire et ajoute : quelques-uns appellent cet évangile celui des Hébreux [1]. Théodoret († 457) raconte qu'il en trouva au delà de deux cents exemplaires, mais qu'il les supprima et y substitua les évangiles des quatre évangélistes [2]. Il ne dit rien qui caractérise les évangiles qui composent cette harmonie, sauf que les généalogies et tout ce qui a trait à la descendance de Jésus en avait été retranché [3]. Il résulte de ces données et d'autres postérieures plus équivoques encore, qu'il est inutile de signaler ici, que les critiques sont fort partagés sur l'harmonie de Tatien. Les uns [4] affirment sans aucune hésitation que Tatien comprenait le quatrième évangile dans ce groupe de quatre. D'autres soutiennent qu'elle était une combinaison des trois synoptiques avec l'évangile des Hébreux [5]. D'autres enfin prétendent que ce Diatessaron n'était autre chose que l'évangile selon les Hébreux [6]. Il est juste de conclure de Tatien que de son temps le quatrième évangile existait et était en usage. Il n'est pas possible d'aller au delà. Convenons de nouveau que ce résultat ne nous conduit pas bien loin.

Les *Homélies Clémentines* contiennent aussi, selon M. Rambert, des citations du quatrième évangile. En soi, chronologiquement parlant, il n'y aurait pas lieu de s'en étonner dans un ouvrage écrit environ vers l'an 160. Il n'en résulterait pas, cela va sans dire, que Jean soit l'auteur du quatrième évangile ni qu'il ait passé pour tel aux yeux de l'homéliste. Il y a cependant des faits qui modifient même la valeur de ces allégations.

Il est à remarquer que dans les Clémentines plusieurs citations se répètent avec les mêmes variétés caractéristiques ; que d'autres n'ont point de parallèles dans nos évangiles et

[1] Epiph. *Hær.* 46, 1. λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τίνες καλοῦσι.

[2] Theodor. *Hær. fab.* I, 20. καὶ πάσας (βίβλους) τοιαύτας συναγαγὼν ἀπέθεμην καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεσάγαγον εὐαγγέλια.

[3] *Ibidem*, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγενήμενον τὸν κύριον δείκνυσιν.

[4] Bleek, par exemple, *Einl.* pag. 229. M. R. se range à cette opinion.

[5] Bunsen, *Bibelwerk*, VIII, pag. 562.

[6] Credner, *Beiträge*, I, pag. 444.

qu'enfin, comme d'ordinaire dans les écrits des deux premiers siècles, aucun auteur d'évangile n'est jamais nominativement cité. On se demande si la meilleure hypothèse pour accorder ces divers phénomènes ne consistera pas à dire que les Clémentines ont disposé certainement encore d'autres évangiles que les nôtres et de la tradition orale. Dans la question des allégations du quatrième évangile, cette hypothèse devient plus probable encore. On ne saurait, en effet, concevoir de point de vue plus contraire à celui du quatrième évangile, qui est antijudaïsant, que les conceptions de l'homéliste qui est judéo-chrétien. Celui-ci prend justement le contre-pied du premier : le judaïsme et le christianisme sont essentiellement identiques à ses yeux [1] ; le monothéisme est absolu; la doctrine du Logos et celle de la divinité du Christ sont ignorées ou combattues [2] ; là où il est question de foi, il ne s'agit que de la foi en Dieu ; le premier rôle est assigné à Pierre [3] ; la durée du ministère de Jésus est bornée à un an [4]. Sur tous ces points l'homéliste est diamétralement opposé au quatrième évangile. Est-il possible,

[1] *Hom.* VIII, 6. Μιᾶς γάρ δι' ἀμφοτέρων (Moïse et Jésus) διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τινὶ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται.

[2] *Hom.* XVI, 15. Simon le magicien (Paul) répondit : « Ne vous semble-t-il pas que celui qui est de Dieu est Dieu? » (τὸν ἀπὸ θεοῦ θεὸν εἶναι) Et Pierre répondit : « Dis-nous comment cela pourrait être ? Nous (notez ce *nous*, les apôtres) ne saurions vous le dire, car nous ne l'avons pas entendu de lui. » *Hom.* XVI 17. Pierre enseigne que c'est le propre de Dieu de ne pas pouvoir exister à côté d'un autre (τὸ ἄλλῳ προσεῖναι μὴ δυνάμενον εἰ δέ τις λέγει δυνατὸν εἶναι ψεύδεται). Comparez cela à Jean I, 1, ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.

[3] L'auteur épuise son trésor d'épithètes pour exalter Pierre : ὁ κλητὸς καὶ ἐκλεκτὸς καὶ συνέστιος, καὶ συνοδοίπορος (Ἰησοῦ), ὁ καλὸς καὶ δόκιμος μαθητής. *Ep. Clem. ad Jacobum*, § 1. Accordez cela avec le rôle du disciple bien-aimé dans le quatrième évangile.

[4] *Hom.* XVII, 19. Ce passage est très curieux. Pierre est censé dire à Simon le magicien (Paul), son ennemi : Pourquoi Christ serait-il resté *un an* auprès de ses disciples si quelqu'un peut être créé docteur par une seule vision? *Néander* (K. G. II, pag. 624) remarque ici avec beaucoup de justesse : Si l'auteur avait su par le quatrième évangile que le ministère du Christ avait duré *plusieurs années*, il aurait été bien fondé à substituer ce *plusieurs* à une seule année.

en conséquence, que le premier, qui aimait à en appeler aux douze, ait pris cet écrit pour apostolique, s'il l'a connu? Est-il même probable qu'il l'ait cité? Les différences et les rapports entre les Clémentines et le quatrième évangile ne s'expliqueront-ils pas le plus naturellement par l'usage indépendant de quelques traditions communes? Plaçons les deux textes en regard :

Jean X, 9.	Hom. III, 52.
Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει.	Διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωήν· ὡς οὐκ οὔσης ἑτέρας τῆς σώζειν δυναμένης διδασκαλίας.
Jean X, 27.	**Hom. III, 52.**
Τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς:	Τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει.
Jean IX, 1-3.	**Hom. XIX, 22.**
Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· Ῥαββεί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ.	Ὅθεν καὶ διδάσκαλος ἡμῶν περὶ τοῦ ἐκ γενετῆς πηροῦ καὶ ἀναβλέψαντος παρ' αὐτοῦ ἐξετάζων ἐρωτήσασι, εἴ οὗτος ἥμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ ἀπεκρίνατο· οὔτε οὗτος τι ἥμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτοῦ φανερωθῇ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμενὴ τὰ ἁμαρτήματα.

Je ne m'arrêterai pas aux deux premières citations; leurs rapports et leurs différences sont aussi évidents que simples. C'est le dernier passage qui est surtout en discussion. Ne nous laissons pas ici non plus tromper par des consonnances de mots, mais constatons l'usage totalement différent qui s'est fait de part et d'autre du même récit. L'homéliste s'en sert pour démontrer que Dieu est puissant pour guérir les péchés qui, commis par ignorance ou par incurie, peuvent faire souffrir les enfants à

cause de leurs parents[1]; le quatrième évangile se propose de montrer par l'acception symbolique de la guérison de l'aveugle-né la puissance de Dieu dans la guérison des aveugles spirituels. Selon le premier, la cécité n'est pas l'effet d'un péché grave commis intentionnellement par les parents, mais peut-être celui d'une faute commise par ignorance; et c'est dans la guérison de ces péchés que Dieu manifeste sa puissance. Le quatrième évangile nie tout rapport entre l'infirmité de l'aveugle-né et le péché de ses parents ; ici le récit doit servir exclusivement à manifester les œuvres de Dieu. On le voit, la différence des deux versions sur le même épisode est considérable au point qu'on se demande si l'homéliste annonce ici quelque connaissance du quatrième évangile. S'il l'eût connu, il semble qu'il n'en aurait pas fait un usage aussi contraire à la pensée de l'évangéliste. Et nous inclinons à estimer avec Néander[2] que l'homéliste a trouvé dans son évangile des Hébreux des paroles du Christ émanées de la tradition et qu'il les a reproduites à sa manière comme le quatrième évangile l'a fait à la sienne.

Nous sommes parvenu maintenant à un des témoins les plus importants qu'on invoque en faveur de l'authenticité du quatrième évangile.

Justin, qui subit le martyre sous Marc-Aurèle en 166 ou 167, a composé sa première apologie (la seconde est sans intérêt pour nous) en 147 et son dialogue avec Tryphon quelque temps plus tard[3]. Nous sommes transportés ici au milieu du second siècle.

[1] *Hom.* XIX, 22. Καὶ ἀληθῶς ἀγνοίας αἰτία τὰ τοιαῦτα γίνεται, ἤτοι τῷ μὴ εἰδέναι πότε δεῖ κοινωνεῖν τῇ γαμετῇ, εἰ καθαρὰ ἐξ ἀφέδρου τυγχάνει.

[2] K. G., II, pag. 625, note, 2e Aufl. 1843. Cf. M. Nicolas, *Etudes sur les évangiles apocryphes*, pag. 87 : « Quand le récit de la guérison de l'aveugle de naissance pouvait être rapporté dans plusieurs évangiles, quelle apparence qu'un judaïsant fanatique et exalté eût été l'emprunter précisément à celui qui est la condamnation la plus formelle du judéo-christianisme ? »

[3] *Dial. c. Tryph.*, chap. XX. Le dialogue appartient à l'an 155 selon Volkmar, à 161-164 selon Keim. Cf. *Justini opera*, ed. Otto, ed. 3, 1876, tom. I, Proleg. LXXXIV.

Justin, selon M. Rambert [1], par quelques-uns des traits les plus caractéristiques est manifestement sous la dépendance de notre évangile. M. Rambert en appelle à l'identité de la conception du Logos, de la cène et de la régénération. Convenons que nous sommes placés ici devant un problème très délicat.

Que les conceptions de Justin soient imprégnées de la théorie du Logos, personne n'en doute et personne ne doit pas non plus s'en étonner. Né en Samarie, mais d'origine grecque, philosophe païen converti au judéo-christianisme, il ne pouvait pas s'empêcher de respirer les idées qui étaient dans l'air. Préparée par les apocryphes [2], développée par Philon († 40), familière aux juifs de la Palestine [3], la théorie du Logos devait sourire à un philosophe judéo-chrétien et il a pu la puiser dans d'autres sources que le quatrième évangile. Est-ce en effet le cas, ou bien Justin s'inspire-t-il, comme dit M. Rambert, du prologue de Jean [4]? Appliquons-nous à laisser parler les faits.

Le premier c'est que Justin parle du Logos en termes à la fois identiques à ceux de Philon et étrangers à ceux du quatrième évangile [5]. Comme Philon, il nomme le Logos ἴδιος υἱὸς θεοῦ, ὁ μόνος κυρίως ou ἰδίως λεγόμενος υἱὸς, ὁ πρωτότοκος ou πρωτόγονος θεοῦ, γεννηθεὶς ἀπὸ τοῦ πάτρος, γέννημα προβληθὲν. Selon Justin, comme selon Philon, le Logos réside dans chaque homme, λόγος ἔμφυτος, principe de vie divine, σπέρμα παρὰ θεοῦ, λόγος θεῖος, σπερματικὸς. Il parle par la bouche de Salomon et par celle des prophètes. Les théophanies de l'Ancien Testament sont des manifestations du Logos. C'est à lui que Dieu a dit :

[1] *Revue* de 1877, pag. 100 et 101.

[2] Cf. *Sapience* de Salomon, IX, 1. Θεέ, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. Voy. aussi XVI, 12; XVIII, 15, 16.

[3] Nous trouvons cette théorie en Egypte et en Palestine à la même époque. Cf. M. H. Soulier dans la *Revue* de 1877, pag. 350-352.

[4] *Revue* de 1877, pag. 101.

[5] On peut dire de la différence qui existe entre le Logos de Philon et celui de Justin ce qu'on a dit de celle qui sépare le Logos de Philon de celui du quatrième évangile : « c'est qu'elle ne résulte pas de la différence de conception théologique, mais du grand fait qui séparait Philon de Justin. » (*Bibellexikon*, I, pag. 98, article : Alex. Religionsphilosophie, de Lipsius.)

faisons l'homme à notre image. C'est lui qui a été la lumière des philosophes païens. Entré dans l'humanité par la vierge, ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος [1], il est devenu ἀνὴρ, ἀνδρωθεὶς λόγος. Convenons que nous ne retrouvons ici rien moins que la reproduction exacte du quatrième évangile. Ce n'est pas tout. Il règne aussi une différence dans l'acception des mêmes termes. Ainsi le ἐξέρχεσθαι ἐκ τοῦ πάτρος, qui marque chez Justin la génération métaphysique, exprime dans le quatrième évangile (XVI, 28) la descente du ciel en vue de l'incarnation, tandis que le ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (I, 1) du prologue exclut la génération métaphysique. Pour marquer l'incarnation, Justin emploie des termes très approchants de ceux du quatrième évangile, tels que σωματοποιεῖσθαι, σαρκοποιηθῆναι, ἄνθρωπος γέγονε, σαρκοποιηθεὶς, mais jamais la formule classique, sacramentelle : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ni d'autres formules très fréquentes dans le quatrième évangile : καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,

[1] *Dial.* chap. 105. Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενήμενος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα. On est divisé sur le sens de ce passage. Les uns, et M. Rambert est du nombre, estiment que Justin affirme avoir tiré des mémoires dont il disposait, *et* la doctrine du Logos *et* la descendance de la Vierge. D'autres pensent que Justin a voulu dire : J'ai prouvé plus haut (προεδήλωσα) [par les passages de l'Ancien Testament, chap. 100] que Jésus est le Logos et qu'ensuite, selon les mémoires, il est devenu homme par la Vierge. La grammaire ne pourra guère décider ici. Il y a une considération générale qui milite en faveur de la dernière interprétation : c'est que Justin ne renvoie aux mémoires que lorsqu'il s'agit de la vie terrestre de Jésus, tandis qu'il puise ailleurs la connaissance de la préexistence. Voici, sous ce rapport, un passage curieux (*Dial.* chap. 100) : καὶ υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες, νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ἀπὸ τῆς τοῦ πάτρος δυνάμεως καὶ βουλῆς προελθόντα. Le sens de ce passage revient à ceci : dans les mémoires nous lisons que Jésus est le Fils de Dieu; nous lui donnons en conséquence ce titre et en le lui donnant nous avons compris (par les écrits des prophètes) qu'il est aussi le Logos. Ainsi la spéculation métaphysique s'emparait, selon Justin, du nom de *Fils de Dieu*, donné à Jésus dans les mémoires. S'il avait connu le quatrième évangile, Justin, ce semble, y aurait renvoyé au lieu de se contenter de raisonnements rattachés au nom *théocratique* donné à Jésus dans les synoptiques par le terme de Fils de Dieu.

ὁ ἄνωθεν ou ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος. Enfin, s'il s'agit de prouver que Jésus est le Logos, Justin n'en appelle pas au quatrième évangile qui lui eût fourni tant de preuves, mais à l'Ancien Testament, qu'à l'instar de Philon, il considérait comme le fondement de ses spéculations [1]. « Cet usage de l'Ancien Testament ramène tout à fait à Alexandrie. Plus l'acception de l'Ancien Testament est typique, symbolique, allégorique, plus ce document devient la source absolue de la vérité. La vérité du christianisme ne se prouve que par l'Ancien Testament; tout ce qui est chrétien y est virtuellement contenu et la nouveauté du christianisme n'est autre chose que la lumière nouvelle qui s'est faite sur le contenu de l'Ancien Testament [2]. » Convenons que nous sommes ici à une grande distance du quatrième évangile.

Le second fait qui nous défend d'affirmer que Justin ait emprunté sa doctrine du Logos au quatrième évangile, c'est qu'il ne la rapproche jamais de celui-ci et toujours des synoptiques, quoique l'image du Christ johannique se fût infiniment mieux adaptée au dogme de l'incarnation que la figure du Christ synoptique. En effet, tout ce que Justin raconte de Jésus est exclusivement emprunté à la tradition synoptique : descendance de David, nativité de la vierge Marie, qualité de Messie juif, enfance de Jésus vouée au métier de son père, tentation au désert, institution de la cène le 14 nisan, agonie de Gethsémané, rapports de Jésus avec Pilate. Là où la tradition synoptique s'écarte du quatrième évangile, Justin suit toujours la première ou des traditions analogues. Il offre plusieurs détails

[1] *Apol.* I, 53. Comment croirions-nous qu'un crucifié fût πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ, si nous ne trouvions pas à son sujet μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ. *Apol.* I, 33. Les mémoires empruntent leur autorité aux prophètes : οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτο ἔφη. *Dial.* 62. ὡς ὁ λόγος διὰ τοῦ Σολομῶνος ἐδήλωσεν. *Dial.* 100. Nous avons compris par les Ecritures (ἀπὸ τῶν γραφῶν νενοήκαμεν) qu'il est le πρωτότοκος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. *Dial.* 105. Le psaume XXII, 21 renferme un enseignement τῶν ὄντων αὐτῷ (au Christ).

[2] F. C. Baur, *das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, 2e Ausgabe, 1860, pag. 137.

que le quatrième évangile n'a pas et il n'en mentionne aucun qui soit exclusivement propre à cet évangile, ni les noces de Cana, ni la guérison du paralytique de Béthesda, ni celle de l'aveugle-né, ni enfin la résurrection de Lazare. Bref, le Logos de Justin, dans son apparition humaine, est tout à fait le Jésus synoptique. C'est ce qui explique comment Justin ne refuse pas le salut à ceux qui combinent l'observation de la loi avec la foi en Christ [1], tandis que le quatrième évangile déclare que Moïse n'a pas donné le pain du ciel. (Jean VI, 32.) C'est ce qui explique encore comment, selon Justin, on peut confesser Jésus comme le Christ alors qu'on le prend pour un homme d'entre les hommes [2], tandis que le Christ du quatrième évangile déclare : si vous ne croyez pas que je le suis (le Logos, le Fils unique de Dieu), vous mourrez dans vos péchés. (Jean VIII, 24.)

Voici un autre fait qui ne laisse pas que d'avoir son importance. Justin a eu son entretien avec le juif Tryphon à Ephèse [3] environ l'an 150. S'il avait connu le quatrième évangile comme un écrit de Jean, il est juste d'admettre qu'il l'eût utilisé, surtout à cause de l'affinité des idées métaphysiques. Que si, au contraire, il n'y eût vu qu'un écrit pseudonyme, ne s'y serait-il pas opposé au nom de la différence notable qui le sépare des synoptiques, comme il s'opposa à Marcion ? Or, nous ne constatons ni l'un ni l'autre. Ne faut-il pas en conclure que Justin n'a pas connu le quatrième évangile et que, s'il ne le connaissait pas, cet écrit n'a pas pu être composé dans cette même ville d'Ephèse, 50 ans auparavant, par l'apôtre Jean ?

Signalons un dernier fait. Si la doctrine du Logos appliquée à Jésus est due à l'apôtre Jean, comment se fait-il que nous n'en découvrions pas de traces avant le milieu du second siècle et que, à l'exception du Pseudo-Ignace (Ad Magnes. c. 8), ni Barnabas, ni Clément, ni Hermas, ni Polycarpe, n'en parlent ? En revanche, à partir de Justin, tous les écrivains ecclésiasti-

[1] *Dial.* chap. 47.
[2] *Dial.* chap. 48.
[3] Eus. H. E. IV, 18, 6.

ques développent la doctrine du Logos dans le sens johannique[1].

Au lieu de dire avec M. Rambert : Justin, en vertu de sa doctrine du Logos, doit avoir connu le quatrième évangile (pag. 102), nous pensons que de plus fortes présomptions sont contre cette connaissance.

Nous passons à la doctrine de la *cène*. Justin, dit M. Rambert, doit avoir connu le chap. VI de l'évangile de Jean[2]. Justin, en effet, appelle la cène un aliment, τροφὴ[3]; cet aliment c'est la chair et le sang de Jésus fait chair (τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρξ καὶ αἷμα); notre chair et notre sang s'en nourrissent par transmutation (ἐξ ἧς αἷμα καὶ σαρκὲς κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν). Mais gardons-nous encore ici de nous laisser surprendre par la ressemblance des mots. Pénétrons dans la pensée respective des deux auteurs et une différence capitale nous frappera. Le quatrième évangile (chap. VI) ne traite pas de la cène, mais lui emprunte seulement l'idée de la communion du Christ : sa chair et son sang c'est lui-même (ὁ τρώγων με VI, 57). Manger sa chair et son sang c'est s'unir à celui qui en s'immolant a dégagé la vie de l'esprit des liens de la chair. Et finalement Jésus ajoute (vers. 63) : « les paroles que je viens de prononcer touchant ma chair qu'on mange et mon sang qu'on boit, sont esprit et vie et doivent être entendues spirituellement. » Chez Justin, au contraire, il s'agit de la cène et de l'appropriation du sang et de la chair de Jésus, destinés, notons-le bien, *à nourrir notre chair et notre sang*. Ici on ne peut plus dire avec l'évangéliste : la chair ne sert de rien. C'est tout le contraire : les chairs s'en nourrissent (σαρκὲς τρέφονται ἡμῶν)[4].

[1] Cf. Baur, *das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, Zweite Aufl. pag.. 328-330.

[2] *Revue* de 1877, pag. 102.

[3] *Apoll.* 66. Ce terme n'est pas celui de Jean qui appelle la chair de Jésus βρῶσις et son sang πόσις. Jean VI, 55.

[4] F. C. Baur, *Vorl. ü. die christl. Dogmengeschichte*, I, pag. 680, Leipzig 1865. « Pour Justin, l'eucharistie est aussi une incarnation. Comme Jésus s'incarna d'abord dans un corps qui avait déjà de la chair et du sang, de même il s'incarne ici dans le pain et le vin qui deviennent ainsi de la chair et du sang. »

Nous nous trouvons ici devant une acception matérielle et superstitieuse de la cène. Paul en avait déjà préparé les voies en appelant la coupe et le vin *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* (1 Cor. X, 16) et en qualifiant l'indigne usage du pain et de la coupe du Seigneur d'une culpabilité, non à l'égard des *signes* du corps et du sang du Seigneur, mais à l'égard *de ce corps* et *de ce sang même*. (1 Cor. XI, 27.) Notons enfin qu'après avoir énoncé ses idées sur la cène, Justin se met à en raconter l'institution ; ce qui achève de nous séparer du quatrième évangile qui n'en dit rien et de nous rapprocher des synoptiques dont Justin reproduit le récit.

On a conclu encore d'un passage sur la *régénération* que Justin doit avoir connu le quatrième évangile. Pour en bien juger nous commencerons par mettre les deux textes en regard.

Just. Apol. I, 61.	Jean III, 3-5.
Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερον πᾶσίν ἐστι.	3. Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 4. Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· Πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; 5. Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Notons d'abord la différence des expressions qui fait penser involontairement à une différence de texte.

ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε	*ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν*
οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς	*οὐ δύναται ἰδεῖν*
βασιλεία τῶν οὐρανῶν	*βασιλεία τοῦ θεοῦ*

ἀδύνατον	μὴ δύναται
τὰς μήτρας	τὴν κοιλίαν
τῶν τεκουσῶν	τῆς μητρὸς αὐτοῦ
ἐμβῆναι	εἰσελθεῖν
τοὺς ἅπαξ γεννωμένους	ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν

Insistons ensuite sur la différence capitale qui existe entre ἀναγεννηθῆναι et γεννηθῆναι ἄνωθεν. La première expression juive[1] et employée ailleurs dans le Nouveau Testament[2] marque la *nouvelle* ou la *seconde* naissance; la seconde qui signifie la naissance *d'en haut*[3], ἐκ πνεύματος, ἐκ τοῦ θεοῦ, ne se trouve que dans le quatrième évangile. Notons encore que chez Justin il n'est pas question, dans le contexte, de Nicodème, dont il ne sait rien, mais de la régénération qui résulte du baptême chez les néophytes chrétiens, après qu'ils ont jeûné et prié pour la rémission de leurs péchés. Observons enfin que dans les Clémentines[4] nous trouvons une citation analogue avec la même allusion au baptême, le même ἀναγεννᾶσθαι et la même βασιλεία τῶν οὐρανῶν. En présence de ces données, y aurait-il, comme dit M. Rambert[5], « une forte préoccupation » à refuser de n'admettre que l'hypothèse d'une citation du quatrième évangile? Ne serait-il pas plus naturel de conclure que les Clémentines, Justin et le quatrième évangile ont puisé dans une source commune, l'évangile selon les Hébreux ou celui de Pierre, et que le quatrième évangile a transformé cette tradition à sa manière? Cette hypothèse fournirait le moyen de rendre compte

[1] « Si quelqu'un devient prosélyte, il est semblable à un nouveau-né, » dit le Talmud. *Lightfoot Works*, XII, pag. 255 et suiv.

[2] 1 Pier. I, 3, 23. Ce terme équivaut à celui de παλιγγενεσία. Tite III, 5.

[3] On ne saurait en douter après les rapprochements suivants : Jean III, 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος = ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος. Jean VIII, 23, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί = ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Cf. XIX, 11, 23.

[4] *Hom.* XI, 26. Ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα Πατρὸς, Υἱοῦ, ἁγίου Πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. La rédaction est plus brève dans les *Recognitiones*, VI, 59. « Amen dico vobis nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non intrabit in regna cælorum. »

[5] *Revue* de 1877, pag. 102.

des différences et des rapports qui existent encore ici entre Justin et le quatrième évangile, conformément aux deux grands principes que nous avons posés en commençant.

Il y a encore d'autres rapprochements, dit M. Rambert, qui confirment la relation de dépendance entre Justin et le quatrième évangile [1].

Justin appelle Jésus τὸ μόνον ἀμώμον καὶ δικαίον φῶς, épithète que le quatrième évangile lui confère souvent. Mais Luc ne la lui donne-t-il pas également? (II, 32.) Justin qui faisait un usage si fréquent de l'Ancien Testament n'a-t-il pas pu lui emprunter ce terme appliqué soit au Messie (Es. IX, 1) soit au serviteur de Jéhovah? (Es. XLII, 6; XLIX, 6.) Philon ne confère-t-il pas le titre de φῶς au Logos [2]? — Justin, dit M. R., voit souvent [3] dans le serpent d'airain le type de la croix du Christ, comme Barnabas. (c. 12.) Mais la signification typique de ce serpent était déjà connue longtemps avant notre ère chez les juifs d'Alexandrie [4] et on sait avec quelle avidité Justin pressait le texte de l'Ancien Testament pour en extraire des types. — M. Rambert veut trouver aussi une allusion au quatrième évangile dans un passage où Justin parle du cep [5]. Mais dans les pays où fleurit la vigne, faut-il absolument admettre que toute métaphore qu'un écrivain emprunte au cep lui soit inspirée par un autre auteur? L'Ancien Testament d'ailleurs n'aurait-il pas pu suggérer la même image que le quatrième évangile? (Es. V, 1 sv.; Jér. II, 21; Ez. XV, 1 sv.; XIX, 10, etc.) Enfin notons l'application que Justin fait de cette image, application toute différente de celle de Jean XV, 1 sv. Chez Justin le cep ne représente pas Jésus mais les chrétiens. La persécution produit chez ceux-ci les heureux effets que la serpe détermine en taillant les sarments [6]. Voilà

[1] *Revue* de 1877, pag. 102.

[2] Philo, *De Somniis*, I, § 13 (Mang. I, 632) ὁ πληρέστατος ἦν αὐτοῦ Λόγος, φῶς, κ. τ. λ.

[3] *Apoll.* I, 60. *Dial.* chap. 91, 94, 131.

[4] *Sapientia Salomonis*, XVI, 5, 7. Philo, *Leg. Alleg.* II, § 20; *De Agricultura*, § 22.

[5] *Dial.* chap. 110.

[6] *Dial.* chap. 110. ὅποῖον ἐὰν ἀμπέλου τις ἐκτέμῃ τὰ καρποφορήσαντα μέρη, εἰς τὸ ἀναβλαστῆσαι ἑτέρους κλάδους καὶ εὐθαλεῖς καὶ καρποφόρους ἀναδίδωσι, τὸν

ce qui rappelle « tout à fait, » selon M. Rambert, l'allégorie johannique ! (Pag. 104.) — Enfin M. Rambert nous renvoie à l'histoire de l'aveugle-né (Jean IX), lorsque Justin dit que Jésus guérit « les aveugles de naissance et selon la chair et des sourds et des boiteux [1]. » Remarquons que Justin en parlant de πηρός diffère à deux égards de l'évangéliste qui parle toujours de τυφλός (le mot de πηρός n'existe pas dans le Nouveau Testament) et qui ne cite qu'un seul cas de guérison. C'est ce qui nous permet de demander si Justin n'est pas encore ici l'écho d'autres traditions extracanoniques qui attribuaient sans doute à Jésus toutes sortes de guérisons miraculeuses, peut-être plusieurs guérisons d'aveugles-nés? Pourquoi le quatrième évangile serait-il le seul qui en ait parlé [2]?

Ces dernières réflexions nous conduisent au dernier problème que M. Rambert soulève à propos de Justin ; je veux parler de ses *mémoires* et de leurs rapports avec le quatrième évangile.

On le sait, Justin désigne la source de la vie de Jésus par le terme de ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ou bien aussi simplement par ἀπομνημονεύματα [3]. Une seule fois il les représente composés, ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων [4]. Il ne mentionne jamais de nom d'auteur et ne nous donne aucune information plus exacte de l'origine de ses mémoires [5]. « Il n'est guère possible, dit M. Rambert [6], de voir dans ces

αὐτὸν τρόπον καὶ ἐφ' ἡμῶν γίνεται· ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστί.

[1] *Dial.* chap. 69. τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ σαρκὰ πηρούς, καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς ἰάσατο.

[2] Il n'est pas sans intérêt de relever ici les rapports que présentent les *Clémentines* et Justin. C'est ainsi qu'ils se servent l'un et l'autre de ἐκ γενετῆς πηρός, au lieu de τυφλὸς ἐκ γενετῆς du quatrième évangile.

[3] *Apol.* I, 66. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.

[4] *Dial.* 103. — [5] *Dial.* 106. Justin parle des *mémoires de Pierre.* Mais les uns rapportent αὐτοῦ à Jésus-Christ (mémoires de Jésus-Christ). Bleek, *Einl.* pag. 311, les autres en font αὐτῶν (mémoires des apôtres). Reuss, *Hist. du Canon,* pag. 55. Otto, ad *Dial.* l. l.

[6] *Revue* de 1877, pag. 103. M. Rambert renvoie, pour confirmer cette

apôtres autre chose que Matthieu et Jean. » Cette conclusion catégorique ne laisse pas de soulever de graves objections.

Constatons d'abord que le titre de « mémoires des apôtres » ne peut pas marquer *exclusivement* nos quatre évangiles, puisque ces mémoires contiennent une foule de traits que ceux-ci ne nous offrent pas[1]. Ce titre n'embrasse pas même *nécessairement* nos quatre évangiles, parce que les autres évangiles qui circulaient au IIe siècle sous des noms divers présentaient une grande ressemblance avec les nôtres[2]. — Notons ensuite qu'on est frappé de voir que, tandis que Justin cite les auteurs de l'Ancien Testament, celui de l'Apocalypse, la sibylle et un prophète, aujourd'hui inconnu, Hystaspe[3], il ne cite jamais aucun auteur de nos évangiles. Ce phénomène est d'autant plus frappant que Justin attribue l'Apocalypse à *un certain homme, dont le nom est Jean, l'un des apôtres du Christ*[4]. Aurait-il pu parler ainsi de cet apôtre et l'appeler « un certain homme, » s'il lui avait attribué le quatrième évangile et s'il l'avait utilisé? — N'oublions pas la manière dont il caractérise l'enseignement de Jésus : « Ses discours étaient brefs et concis, car il n'était pas un sophiste, mais sa parole était une puissance de Dieu[5]. » Convenons qu'aucune définition ne rend plus fidèlement le génie sententieux de l'enseignement synoptique et ne correspond moins à celui du quatrième évangile. — Enfin, et surtout, si Justin avait connu le quatrième évangile, il n'aurait pas pu écrire que Jésus, la dernière nuit de sa vie, n'avait rien

thèse à un passage (*Dial.* 105) que nous avons déjà discuté plus haut, pag. 84, note.

[1] Voy. l'énumération qu'en donne M. Reuss, *Hist. du Canon*, pag. 57-59.

[2] Voir M. Nicolas, *Etudes sur les évangiles apocryphes*, pag. 49-60 (l'évangile de Justin martyr). C'étaient des évangiles qui portaient des noms d'apôtres, de Jacques, de Thomas, de Pierre. Tischendorf convient que Justin s'en est servi. *Wann wurden*, etc., pag. 29, 1866, 4te Auflage.

[3] Reuss, l. l. pag. 51, 52.

[4] *Dial. c. Tryph.* 8, 1. ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ Cf. Eus. H. E. IV, 18, 8.

[5] *Apol.* I, 14. βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν. Οὐ γάρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν. Puis, voulant présenter un exposé sommaire de cet enseignement, Justin remplit plusieurs pages de citations, *dont pas une du quatrième évangile.* Chap. 15-17.

dit devant le tribunal de Pilate [1], « comme cela est déclaré dans les mémoires des apôtres. » On peut dire qu'il n'y a que celui qui n'a jamais lu le quatrième évangile qui puisse parler ainsi.

Après cela, si M. Rambert « a de fortes raisons de croire que Justin connaissait notre évangile et qu'il l'attribuait à un apôtre [2], » je suis forcé d'avouer que, malgré une certaine affinité de fond et de forme qui existe entre eux, Justin n'a pas même connu ce document. Dans tous les cas, personne ne soutiendra qu'on ait obtenu jusqu'ici, à cet égard, un résultat clair et net, c'est-à-dire suffisant.

En jetant un regard rétrospectif sur le nouveau chemin que nous venons de franchir, nous concluons de l'étude d'Apollinaire (170), d'Athénagore (177), de Celse (200?), de Tatien (170), des Homélies (160-170), de Justin († 167), que toutes les traces qu'on a cru y trouver de l'existence du quatrième évangile sont ou douteuses ou chimériques et que, fussent-elles plus évidentes, elles ne feraient guère remonter notre document au-delà de la moitié du deuxième siècle.

F.-C.-J. VAN GOENS.

(*La fin prochainement.*)

[1] *Dial.* 102. καὶ μηκέτι ἐπὶ Πιλάτου ἀποκρίνασθαι μηδὲν μηδενὶ βουλομένου, ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δεδήλωται. Nous trouvons ici le fidèle écho des synoptiques. Cf. Math. XXVII, 14; Marc XV, 5.

[2] *Revue* de 1877, pag. 103, 104.

LES PAYS AURIFÈRES DE LA BIBLE

La différence entre le texte hébraïque et la version d'Alexandrie à l'égard du pays d'Ophir, où la flotte des rois Hiram et Salomon vint chercher d'immenses trésors, a donné lieu à bien des appréciations différentes. Le nom d'Ophir ne se trouve que dans la Genèse, chap. X, vers. 29, pendant que partout ailleurs les LXX l'ont remplacé par Σωφιρά, etc., etc. On peut dire que le grand nombre des opinions émises dans le but d'éclaircir cette question n'a servi qu'à la rendre plus obscure ; car on n'a pas hésité à prendre pour l'Ophir de la Bible des pays aussi inconnus aux Juifs que le pays de l'or du roi Salomon l'était déjà aux Alexandrins. L'étymologie hébraïque ne donnant aucun appui à ces recherches, on a eu recours aux Arabes chez lesquels Vafar signifie abondance ; mais on ne tarda pas à voir que le sens général de cette dérivation ne pouvait pas s'appliquer à la Californie de l'Ancien Testament. On n'a pas été plus heureux en choisissant un endroit dont le nom ait une racine semblable, car le port d'*Afr*, sur la mer d'Oman, dans l'Arabie orientale n'a aucun rapport étymologique avec Ophir.

D'après les livres des Chroniques, bien postérieurs aux livres des Rois, on peut voir qu'à cette époque déjà l'incertitude sur la topographie d'Ophir était grande. Les notes que quelques auteurs se sont permis d'ajouter pour faciliter la compréhension des livres des Rois prouvent jusqu'à l'évidence que l'idée géographique et topographique d'Ophir était inconnue ou oubliée quelques siècles après l'expédition qui y est racontée.

Outre une petite différence de lettres כ ou כ c'est-à-dire cinquante ou vingt entre les passages des Rois et des Chroniques (Cf. 1 Rois IX, 28 et 2 Chron. VIII, 18), différence qu'on peut expliquer par une faute de copie, plusieurs autres passages des Chroniques s'éloignent de plus en plus du récit du

livre des Rois qui met Tarsisch à la place d'Ophir[1]. L'expression « vaisseau de Tarsisch » n'a rien de surprenant en elle-même. L'auteur des Chroniques a sans doute mal compris le passage qu'on trouve dans le chap. X de 1 Rois, vers. 22, car il a pris le nom donné généralement à ces bâtiments pour celui de leur destination. Les inscriptions cunéiformes nous parlent de navires syriens construits sur les bords de l'Euphrate et naviguant sur ce fleuve ; ceux-là étaient nommés « vaisseaux de Syrie, » comme les premiers « vaisseaux de Tarsisch, » à cause de leur forme et de leur provenance. Cette supposition erronnée fut le point de départ de nombreuses recherches restées infructueuses, il va sans dire ; Tarsisch fut cherché sur les bords de la mer Erythréenne. Quelques auteurs supposèrent, sans plus de succès, que le promontoire de Tarsis, dans le golfe Persique, devait être le Tarsisch de la Bible. On connaît aussi l'essai de Quatremère qui voulut donner à ce nom propre une signification générale. Il découvre d'abord trois endroits qui portent ce nom sur les bords de la Méditerranée et qui auraient été les limites successives des voyages des Phéniciens dans l'origine de la navigation. Tarsis en Cilicie, Tunis en Afrique et Tarsis en Espagne, dans les trois degrés de développement des rapports mercantiles des Phéniciens avec les pays voisins, auraient servi de limites au delà desquelles les navires n'allaient pas. Le fait que le voyage de Salomon dura trois ans confirma le savant français dans son opinion.

D'autres ne refusèrent pas de prendre Tarsis pour Tartessus en Espagne et de croire que les navigateurs cananéens, après avoir tourné l'Afrique et passé les colonnes d'Hercule, touchèrent terre en Espagne. Quoique l'idée d'un tel voyage ne renferme rien d'impossible, car un détour semblable est déjà mentionné dans Hérodote III, 42, sous le pharaon Nechao, il se rapporte si peu aux données bibliques qu'on y a tout à fait renoncé. Dans toutes les suppositions qui ont été faites on a toujours cherché à prendre des pays éloignés assez abon-

[1] Cf. 1 Rois X, 22 ; 2 Chron. IX, 21 ; 1 Rois XXII, 49 ; 2 Chron. XX, 36.

dants en métaux précieux pour avoir été l'Edorado de Salomon. C'est dans la contrée qui s'étend au pied du Taurus et qui, dans l'antiquité avait la réputation de renfermer des mines d'or que M. Noack dans son ouvrage *De l'Eden à Golgotha* a placé le pays d'Ophir:

L'auteur a recueilli tout ce qu'il a pu trouver pour appuyer son opinion, mais cela sans atteindre son but, car il a laissé des doutes très sérieux sur son hypothèse. Suivant lui, la flotte alliée prit en sortant des ports phéniciens la direction du nord, monta l'Oronte, navigable dans ce temps jusqu'à Antioche, d'où elle continua sa route par le lac du même nom et arriva par l'Afrin au pied du Taurus, qui renfermait dans ses couches l'or ophirique.

Le point de départ étant changé et Ophir placé dans une tout autre direction, le premier résultat fut de déplacer tous les autres points topographiques de son voisinage ; l'auteur ne l'ignore pas, aussi s'empresse-t-il d'y placer la tribu de Debai, qui selon les auteurs grecs et latins habitaient la côte aurifère ; mais ce qui doit étonner davantage, c'est que M. Noack trouve le royaume de Saba, si riche en épices, au pied du Liban. Il explique de la même manière la présence des paons et des singes dont on parle dans la Bible. Le voyage des Argonautes aurait eu lieu d'après lui dans la même direction.

Il est évident qu'Ophir était un pays commerçant, à en juger par les marchandises rapportées par les voyageurs, ou tout au moins qu'il était en communications directes avec un riche pays qui lui fournissait les articles rapportés à Jérusalem par l'expédition. Sous ce rapport, l'Ethiopie parut posséder les deux qualités essentielles au pays d'Ophir, c'est-à-dire la richesse métallurgique, qu'elle reçoit du Soudan, le commerce des épices tels que le baume, l'encens, etc. On y trouva aussi la ville de Sofala dont le nom a beaucoup d'analogie avec *Sophar*, l'Ophir des Alexandrins. Les découvertes récentes des antiquités égyptiennes semblent aussi confirmer cette opinion, car elles parlent (à une époque très éloignée) de rapports entre l'Egypte et l'Ethiopie. Les inscriptions nous racontent que la reine Haschop, veuve de Tuthmès II, envoya des navires aux

collines du baume, dans la terre de Punt; parmi les marchandises rapportées, elles nomment la résine, du bois d'encens, des plants de cet arbre, l'ivoire, l'or, l'encens d'Ahem, du fard pour les yeux, et une espèce de singes qui aussitôt mis en liberté grimpèrent le long des cordages des navires au grand plaisir des matelots. Quatremère et Movers, les principaux défenseurs de cette hypothèse, ne réussirent pas à la faire accepter, ni à lui donner une base solide.

Pendant quelque temps l'Arabie parut l'emporter sur les autres pays méridionaux et garder pour elle le privilége de posséder dans un de ses districts le pays de l'or; mais on eut bientôt des doutes. Les recherches du géographe Ritter lui firent déclarer que la question serait insoluble tant qu'on se bornerait à l'Arabie seule; puis les explications étymologiques du sanscrit, d'après la méthode de Lassen, qui donne le nom de chacun des objets rapportés par la flotte, ont ouvert de nouvelles perspectives et fait supposer que ces matières pourraient bien provenir de l'Inde; nous verrons bientôt que cela encore était inadmissible.

D'abord l'Inde paraît assez éloignée pour nécessiter un voyage de trois ans en laissant aux Hébreux le temps de faire leurs transactions; cela s'accorde aussi avec la conception des LXX qui, d'acord avec Flavius Josèphe, changèrent *Ophir* en *Sophir* et l'identifièrent avec le Sofara de Ptolémée, Ouppara de Periplus mar. eryth. Enfin l'Inde fournit spécialement certaines épices rapportées par l'expédition.

Cependant la durée de trois ans elle-même est une faible preuve; depuis le port iduméen on pourrait arriver en un an dans n'importe quelle station du golfe persique ou de la rive indienne. Le mot *Sophir* que les Egyptiens préfèrent à *Ophir* est une simple erreur, car de leur temps l'idée d'Ophir s'était déjà obscurcie. Quant aux produits rapportés par l'expédition, il est à remarquer que les principaux d'entre eux, tels que l'or et l'argent, n'y sont pas originaires, sauf dans la vallée de Cachemire; mais celle-ci est trop éloignée des côtes pour qu'on puisse supposer que ce soit-là que les Hébreux aient été chercher ces métaux. C'est surtout grâce à l'exportation et à l'é-

change que les étrangers en faisaient contre des épices que les métaux précieux arrivaient sur les côtes de l'Inde.

La donnée de Ritter qui affirme que les Abhîra ont fait échange de l'or brut de Cachemire contre les produits du commerce des Judéo-Phéniciens n'est pas soutenable ; d'abord les Abhîra habitaient trop loin de la côte pour pouvoir servir d'intermédiaire ; puis l'Inde étant plus riche que les autres pays en productions de toute sorte, les Judéo-Phéniciens ne pouvaient rien lui offrir. Le prix peu élevé de ses denrées rendait toute concurrence impossible et les Hébreux n'auraient pu lui offrir que ce qu'elle possédait déjà abondamment. Enfin il n'a jamais été question de mine d'argent dans l'Inde.

Les rapports des auteurs classiques sur l'or de l'Inde se réduisent à quelques fables, y compris les myrmèkes d'Hérodote, fourmis aussi grandes qu'un chien et qui fouillaient la poussière d'or. Pline et d'autres écrivains amusaient leurs lecteurs avec des légendes plus ridicules encore. Ces fourmis d'après Pline mangeaient l'or en hiver et le rejetaient en été. Strabon, qui généralement distingue bien entre le vrai et le faux, croyait à cette espèce d'animal qui d'après Solin avait des pattes de lion. Nearch prétend avoir vu la peau de deux d'entre eux.

Donc l'Inde ne pouvait pas posséder le pays d'Ophir, puisque les métaux précieux qui donnèrent une si grande renommée au voyage des Hébreux et qui formaient la plus grande partie de la cargaison rapportée ne pouvaient pas être trouvés dans son sol. Plus tard, lors du commerce d'Alexandrie avec l'Inde, les écrivains classiques, Strabon en particulier, regrettent que tout l'argent parte pour ce pays en échange des épices ; Pline constate que le sénat a déjà pris en considération cette question qui doit l'embarrasser au plus haut point. Ajoutons que dans le siècle après l'égire, les Arabes, prenant le commerce universel entre leurs mains, payaient en or et en argent les produits indiens qu'ils allaient chercher sur place.

Il serait aussi très difficile de dire quels produits les Juifs auraient pu offrir aux Indiens que ceux-ci ne possédassent pas en plus grande abondance ; les chevaux et les esclaves eussent été les seuls articles dont les Indiens auraient eu besoin. Du

reste toutes les marchandises de Tyr et de Sidon ainsi que celles des bazars phéniciens réunies n'auraient pas fourni l'équivalent des richesses immenses rapportées à Jérusalem. Aucun des savants qui ont adopté cette opinion plus qu'invraisemblable en elle-même n'a songé à l'impossibilité d'une telle entreprise, vu le peu de connaissances nautiques qu'on possédait à cette époque. La navigation de la mer Rouge a été de tout temps rendue dangereuse par ses bancs de coraux et par ses orages continuels. Les noms de quelques points de la côte, tels que Babel-mandeb, porte de deuil ; Meta, mort ; Garda-fui, garde à vous, annoncent assez que ces dangers étaient connus des marins. Ajoutez-y encore les moussons de l'océan indien, que les Romains ne connurent que très tard et dont selon eux un certain Hippalus eut le premier connaissance, et vous donnerez raison à Eratosthène qui affirme que de son temps personne n'avait passé au delà de la région de l'encens et de la myrrhe. Ces détails sont encore confirmés par d'autres passages des auteurs classiques. Les amiraux d'Alexandre supposaient déjà que la mer Erythréenne, étant une mer fermée, était un obstacle insurmontable pour arriver par mer sur la côte de l'Inde. Joignons à cela les fables si répandues d'Agatharihide qui parle de l'océan Indien comme d'une mer gelée, couverte de corsaires et d'îles mouvantes et l'on verra que les anciens n'avaient pas de connaissances précises sur ce sujet.

D'après Pline, les marchands qui apportaient leurs produits aux marchés syriens ignoraient si complétement leur provenance qu'ils prirent l'encens et la myrrhe pour le produit du même arbre. Il aurait été très difficile de faire concurrence au commerce des Sabéens si fiers de leur monopole et qui disposaient d'immenses moyens pour réprimer toute tentative tendant à le limiter. Les relations des Phéniciens avec l'Inde par le golfe Persique leur permettaient d'apporter directement les produits indiens aux marchés de Mésopotamie et de Syrie. Ce ne fut qu'après la ruine de la grande confédération sabéenne et après que l'empire romain se fût emparé de l'Egypte que les communications directes furent ouvertes entre les ports phéniciens et les Indes : mais Strabon ajoute que peu de bateaux, avant son temps, avaient osé entreprendre cette course et qu'à

son époque les cent vingt vaisseaux faisant voile depuis Berenike devaient se faire accompagner par une compagnie d'archers pour les défendre contre les pirates qui infestaient les mers du sud. Ces quelques détails suffiront pour faire laisser de côté cette hypothèse, dénuée de tout fondement.

Nous voyons les auteurs classiques placer Ophir à l'extrémité de tous les pays méridionaux. Pline sait que les îles de l'or et de l'argent, chryse et argyre, sont situées en face des bouches de l'Indus. Mela en place une en face du promontoire de Tamos, l'autre à l'embouchure du Gange ; Ptolémée place l'île de l'or au sud de la côte continentale. Ces rapports mythiques perdirent toute valeur dès qu'on étudia ces régions ; on n'a pas tardé à mettre le pays de l'or beaucoup plus au sud, mais cela sans preuve à l'appui. Il y eut encore des auteurs qui, sans repousser l'hypothèse de l'Inde, lui donnèrent un sens plus large en établissant une zone de commerce dans laquelle par ses tractations commerciales, le pays d'Ophir aurait gagné toutes les richesses qu'il possédait. Cette dernière hypothèse a été vivement appuyée par Roscher, qui tirant une ligne droite depuis le fleuve africain du Niger jusqu'aux bouches de l'Indus, y voit le pays d'Ophir. D'après cette opinion Ophir perd son caractère de pays et se transforme en une ligne de commerce très étendue.

L'Arabie est considerée par d'autres comme le pays où suivant la Bible la terre de l'or doit être cherchée ; mais les opinions sont partagées. Quant à la direction à prendre pour la trouver, c'est tantôt au midi, tantôt à l'est que les gens de Salomon ont dû puiser leurs trésors. Au nombre des pays habités par les Joktanites la Bible en nomme trois portant les noms d'Ophir, de Chavila et de Saba et qui avaient la réputation de renfermer dans leur sol de grandes richesses ; d'autres livres de la Bible mentionnent encore Uphaz et Parvaim : le premier est le même qu'Ophir, car on rencontre assez souvent le changement de z en r dans les langues sémitiques. Après cela il ne reste plus que quatre lieux ou pays pouvant avoir fourni les trésors rapportés à Jérusalem.

Nous croyons que toutes les hypothèses ci-dessus émises

ont manqué leur but, parce qu'on n'a pas assez pris en considération les autres pays renfermant de l'or et sans avoir essayé de les réunir ou d'en fixer la topographie. Plusieurs causes empêchaient, il est vrai, de voir clair dans cette question ; d'abord le manque d'anciennes traditions chez les Arabes et ensuite le peu de connaissances qu'on possédait sur les districts avoisinant les côtes.

Les savantes études de M. Sprenger nous ont rendu accessibles un grand nombre de manuscrits arabes inconnus jusqu'à présent et les dates qu'on y a trouvées sont de nature à jeter un jour tout nouveau sur la question d'Ophir. Il s'attache aux rapports des auteurs classiques Agatharchide, Pline et Strabon qui parlent d'un pays situé sur la côte occidentale de l'Arabie ; d'après Agatharchide le pays des Débai est traversé par un fleuve qui charrie des quantités si considérables de sables d'or, que ceux-ci donnent à l'eau une couleur rouge. Strabo continue en donnant des détails pour démontrer la richesse du sol en or brut qui n'a pas besoin d'être nettoyé. Les plus petits morceaux sont comme une amande de noisette ; les moyens comme une nèfle et les plus gros comme une noix. On les perce et on les enfile en les faisant alterner avec des pierres diaphanes pour en former des colliers et des bracelets. Ne connaissant pas la valeur de l'or les Débai en donnaient trois fois autant pour du cuivre et pour du fer deux fois autant. Cela vient de ce que ces métaux étaient rares dans leur pays et plus nécessaires aux usages de la vie.

Pline donne des détails puisés dans un autre auteur. D'après lui la rive de Hamidha est le district renfermant de l'or. En suivant les notes précieuses de M. Sprenger (*die alte Geographie Arabiens*, Bern 1875, pag. 49-63), celui-ci nous fait connaître un grand nombre de mines d'or. Ce district appelé Chaoulan et que Niebuhr a identifié avec le Chavila de la Bible, est considéré au même point de vue par M. Sprenger et il s'apprête à démontrer que les choses précieuses mentionnées dans la Génèse (III, 11) s'y trouvent. Les manuscrits arabes que l'arabiste a étudiés nous font connaître un grand nombre de lieux qui jouissaient de la réputation de renfermer de l'or.

D'après Ezéchiel (XXVII, 22) les caravanes de Rahmmites venant du golfe Persique jusqu'en Syrie apportaieut de l'or comme article d'échange ; ce fait s'explique par les données de M. Sprenger. Sur leur route les caravanes acquéraient de l'or à l'état natif, dans les mines d'al-Hasan et d'al-Ausago situées sur leur itinéraire en Syrie. Il est fort à regretter que la géographie de Hamdany ne renferme à cet égard aucun chapitre se rapportant à la province de l'Yémen.

D'abord, en nous arrêtant sur la rive d'or proprement dite, les géographes nomment les mines de Dhankan comme très riches et dont le *tibr* (or) est excellent. Cet endroit est à deux lieues au sud de Dzahabân et à trois lieues au nord de Hamidha ; là a été probablement le fleuve d'or d'Agatarchide. Dans la province de Chaoulan ou Chavila, M. Sprenger trouve des allusions à la richesse métallurgique de la contrée ; le nom propre d'une des villes est al-Qayn (le mineur). Au milieu de ce district il trouve Parvaim, mentionné dans le livre II des Chroniques, chap. III, vers. 6 ; les Arabes l'appellent Farwa et il est éloigné d'une lieue des mines. Ces deux districts sont situés sur les deux versants de la ligne qui va d'al-Chaçuf à Ca-da. Cette découverte topographique est d'autant plus intéressante qu'aucune hypothèse étymologique n'est parvenue à donner une explication suffisante. Celle de Gesenius qui rattache la racine du mot au sanscrit et lui donne le sens d'oriental, c'est-à-dire contrée orientale (Purvâ) est une faible échappatoire. Personne n'a osé fixer topographiquement ce pays de l'or. L'obscurité complète qui régnait à l'égard de Parvaim s'explique facilement par la position de cette ville dans l'intérieur de Chaoulan ; en outre la pensée qu'il n'y avait là aucune mine, mais que Parvaim avait été la station de départ des métaux précieux, augmentait encore la difficulté. A Cirvah (ancien château) les lavages d'or sont encore en activité, d'après Hallévy. La richesse en or de ces districts est encore prouvée par d'autres données. De gros morceaux d'or ont été trouvés dans les tombeaux. Une femme déterrée à Dahr portait des bracelets d'or rouge du poids de cent mithquals ; ces trouvailles se répétèrent tant de fois qu'on appela cet or *or de tombeau*.

Comme nous l'avons déjà dit, la Bible nomme parmi les descendants de Joktan trois fils : Saba, Ophir et Chavila. Ce dernier est identifié avec Chaoulan et Saba avec le royaume des Sabéens, grande confédération de tribus commerçantes dont la capitale s'appellait Saba ou Mariaba. Le reste du pays de l'or appartenait au troisième fils Ophir. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que Parvaim se trouve dans ce district. D'après la Genèse, il n'y a pas de doute que l'écrivain hébreu pensait à l'Arabie comme patrie d'Ophir. Même en examinant de plus près les rapports des livres des Rois et des Chroniques, on peut distinguer le fond primitif du récit de ces appendices postérieurs.

D'après le premier livre des Rois (IX, 28), les Hébréo-Phéniciens exportèrent 420 talents d'or du pays d'Ophir. Dans le chap. X, vers. 11, deux articles de commerce, les pierres précieuses et le bois de sandal, s'y trouvent ajoutés. L'Arabie a produit différentes pierres précieuses ; quoique le véritable bois de sandal ne s'y trouve pas, un manuscrit arabe mentionne une plante très semblable au sandal blanc et qui en diffère peu par le goût ; elle croît sur la montagne d'Hanum, habitée par les Chaulanites ; cette plante remplace le bois de sandal indien. Dans le même chapitre (23) il est question d'autres objets, comme d'argent, d'ivoire, de singes, de paons.

D'après la Genèse, c'est à Chavila que se trouve la résine bdolaih ; Pline appelle cette gomme *mallachum*. Ce terme s'est formé de l'arabe *mogl* par le changement des deux dernières consonnes. Les pharmacologues de Bagdad distinguaient entre la bonne qualité appelée gomme de la Mecque et l'autre la résine juive. La meilleure espèce se trouvait à Dzu-marva à quatre journées au nord-ouest de Médine, la contrée de Dzahaban qui est appelée Wadi aldaum (vallée des palmiers, parce qu'elle est couverte de ces arbres).

Si la traduction est correcte, le troisième article, les pierres précieuses et l'onyx, y est trouvé en diverses espèces. L'onyx de Noqm est le plus renommé : on en fait des gobelets, des fioles et on en garnit les manches de couteaux et de sabres. M. Sprenger recommande de traduire le mot hébreux Eben-ha-

Schoham par pierre de Schoham ; dans ce cas Schoham pourrait être Sohaym, port maritime entre Hakam et Dhankam ou Cochayn, nom du district où se trouve l'onyx de Noqm.

Chavila a dans la Bible, comme beaucoup d'autres pays, un sens plus large ou plus étroit et rien n'empêche d'après les données émises par M. Sprenger de prendre Chaoulan pour le Chavila de la Genèse. Le fait qu'on n'a encore découvert aucun nom correspondant à celui d'Ophir ne donne point tort à cette hypothèse. Ces contrées si peu explorées jusqu'à ce jour et les manuscrits si difficiles à consulter suffisent pour excuser l'obscurité qui règne encore à ce sujet. Peut-être un jour d'autres éclaircissements seront-ils donnés et sera-t-il établi qu'Ophir a été le nom d'un district riche en métaux ou celui d'un port maritime où les trésors livrés des mines et du commerce furent chargés sur les navires des Hébréo-Phéniciens.

M. Sprenger est d'avis qu'Ophir signifie « rouge, » couleur de l'or natif appelé par les Arabes tibr et que Pline désigne par ἄπυρον. Hamdâni et Abûlfida mentionnent encore de l'or rouge, dehab ahmer. Une autre dénomination fut « or de tombeau, » parce que celui qu'on a trouvé dans les sépulcres était de l'or rouge. M. Sprenger conclut que les Grecs ont emprunté le mot ofir, rouge aux Sémites et qu'ils l'ont remplacé par apyron ; il s'ensuivrait qu'Ophir serait le pays en général où l'on trouve l'or brut. Cette hypothèse s'accorderait bien avec la topographie d'Ophir en Arabie puisque justement la côte occidentale de la péninsule se distingue par des mines de ce métal précieux.

Il paraît que la tribu d'Qodhâà a exploité les mines de Chaoulan, et qu'après son départ celles-ci furent abandonnées.

Aujourd'hui cette question est de nouveau à l'ordre du jour, le gouvernement égyptien a alloué la somme de 30 000 fr. pour examiner sur place les mines délaissées depuis si longtemps. Une expédition dirigée par M. Burton, connu par son pèlerinage à Médine et à la Mecque, portera bientôt à notre connaissance les résultats de cette entreprise qui ne manquera pas de nous éclairer sur la topographie de ces pays presque inconnus.

E. P. GOERGENS.

VARIÉTÉS

Observations générales sur les paraboles de N. S. J. C. [1]

AVERTISSEMENT

Les notes sur les paraboles de N. S. J. C., écrites par le Dr Trench, professeur de théologie au collége royal à Londres, jouissent, dans tous les pays de langue anglaise, d'une réputation distinguée. Réunissant l'érudition à une intelligence saine et élevée des vérités du salut, elles se sont conciliées la faveur des théologiens de diverses nuances d'opinion. Publiées en un volume de 520 pages, elles ont eu de nombreuses éditions. En 1840 paraissait la première et en 1850 la quatrième, celle dont l'introduction suivante est tirée. Cette préface traite spécialement ces quatre points : 1° *Définition de la parabole;* 2° *Enseignement des paraboles de J. C.;* 3° *Leur interprétation;* 4° *Des paraboles autres que celles des saintes Ecritures.* Les trois premiers seulement sont ici reproduits, le quatrième étant étranger au sujet. Quelques développements et citations jugés superflus ont été supprimés. Des signes indiqueront les endroits où ces suppressions ont eu lieu.

Le traducteur sera heureux si son travail inspire à des hommes versés dans la littérature anglaise, le désir de mettre à la portée du public français l'ouvrage du Dr Trench. E. P.

I. DÉFINITION DE LA PARABOLE

Παραβολή de παραβάλλειν, *projicere objicere alicui.* « Mettre une chose devant une autre ou auprès. » Quand ce terme est employé dans le sens de *comparaison*, il indique le *but* pour lequel un objet

[1] Extraites de la 4e édition des *Notes on the Parables of our Lord, by* R.-E. Trench, B. D. Professor of Divinity, Kings College London, 1850.

est placé en regard d'un autre, savoir de les comparer. Que cette intention ne soit pas nécessairement indiquée par le mot, cela est évident, soit par l'*étymologie*, soit par *le fait* que ce terme et tous ceux formés des mêmes éléments sont généralement employés dans un sens différent. Exemple : παράβολος, *Qui objicit se praestantitissimo vitae periculo*, « quelqu'un qui expose sa vie a un suprême danger, » comme ceux qui enterraient les cadavres des pestiférés à Alexandrie.

En général, les écrivains qui ont voulu définir la parabole n'ont pas trouvé la chose facile. Plutôt que d'ajouter une nouvelle définition à celles déjà données, je me bornerai donc à signaler ce qui différencie la parabole évangélique de la fable, de l'allégorie et des autres modes de comparaison [1]. J'espère pouvoir faire ainsi ressortir plus clairement ses caractères distinctifs.

1. Quelques auteurs, au nombre desquels sont Lessius et Storr, ne voient qu'une légère différence entre la *parabole* et la *fable;* ils disent que celle-ci raconte un événement *qui a eu lieu*, tandis que celle-là le présente uniquement comme *possible*. Evidemment la différence est plus grande. La parabole veut représenter une vérité spirituelle et céleste. La fable ne s'en soucie pas; elle n'a jamais un but plus élevé que celui d'inculquer des maximes de prudence, de diligence, de prévoyance et de morale humaine, même quelquefois aux dépens d'une vertu désintéressée. Elle atteint ainsi le faîte de cette moralité que le monde comprend et admire. Mais elle ne se trouve pas dans la Bible. On objectera qu'il y a la fable des arbres qui demandent un roi (Jug. IX, 8-15), et celle du char-

[1] Les définitions de la parabole données par les pères se trouvent dans le Thesaur. de Suicer. Jérôme, dans les *Notes sur Marc IV*, donne celle-ci : « Sermonem utilem, sub idonea figura expressum, et in recessu continentem spiritualem aliquam admonitionem. » Il la désigne ailleurs : « quasi umbra praevia veritatis. »

Parmi les modernes, Unger la définit : « Parabola Jesu est collatio per rationunculam fictam sed veri similem, serio illustrans rem sublimiorem. » (De par. J. nat., pag. 30.) — Teelman : « Est similitudo a rebus communibus et obviis desumta ad significandum quidquam spirituale et caeleste. » — Bengel : « Est oratio quae per narrationem fictam sed vere similem, a rebus ad vitae communis usum pertinentibus desumtam, veritates minus notas aut morales repraesentat. »

don et du cèdre (2 Rois XIV, 9); mais Dieu ne parle ni dans l'une ni dans l'autre, ni par lui-même, ni par ses messagers.

La fable recommande ce genre de vertus qui constituent l'instinct chez l'animal, et méritent les louanges du monde, mais elle ne fait de l'homme qu'un animal habile. Pour atteindre ce but, elle tire ses exemples du monde inférieur. La plus importante de toutes les compositions de ce genre, *Le renard de Reinecke*, et la plupart de celles de La Fontaine [1], nous en fournissent la preuve. Du commencement à la fin se lit la glorification de l'habileté et de la ruse.

Lorsque des hommes y jouent un rôle, c'est seulement par le côté par lequel ils touchent le monde inférieur. Au contraire, dans la parabole, le monde des animaux n'y occupe une place que dans ses rapports supérieurs avec l'homme. Les relations des bêtes entre elles n'ayant rien de spirituel, ne peuvent offrir aucune analogie avec les vérités du royaume de Dieu. Mais la domination de l'homme sur les animaux résultant de la nature supérieure de son intelligence qui est le don de son Créateur, peut servir, comme dans la parabole du berger et de son troupeau (Jean X, 11), à illustrer les rapports de Dieu avec l'homme. Il appartient donc à la parabole de revêtir un caractère sérieux, et de ne se permettre ni plaisanteries, ni railleries à l'endroit des faiblesses et des fautes de l'humanité. Le fabuliste, au contraire, les exploite, témoin ce distique de Phèdre :

« Duplex libelli dos est, ut risum moveat. Et quod prudenti vitam consilio monet. » (Le but de mon petit livre est de provoquer le rire et d'enseigner la prudence.)

Quelquefois, il est vrai, le fabuliste, après avoir mis à nu les plaies humaines, y met ensuite du sel pour les guérir ; mais c'est dans un esprit bien différent de celui du Sauveur lorsque, avec tant de charité, il verse l'huile et le vin sur nos blessures.

Comparez la fable de *la Cigale et la Fourmi* avec la parabole des *Dix Vierges*, et vous observerez que le fabuliste n'a dirigé son attention que vers les besoins temporels, tandis que le Seigneur veut nous préparer pour le jour de notre rencontre avec lui dans le ciel.

[1] Voy. les remarques de J.-J. Rousseau sur les Fables de L. [*Le trad.*]

Une autre différence entre ces deux genres de comparaison se remarque en ceci : on ne peut pas, il est vrai, accuser le fabuliste de manquer à la vérité parce qu'il fait parler des individus du règne animal ou végétal et même des objets inanimés, cependant un plus grand respect pour la vraie nature des choses ne permettait pas au Docteur céleste qui est la Vérité, de méconnaître à ce point les lois et la constitution des êtres, même en se faisant accorder la permission ou en la sous-entendant. A ses yeux, l'univers, tel qu'il est sorti des mains de son auteur, est une œuvre trop digne de tous les égards, pour que le Sauveur représente les êtres qui le constituent autrement qu'ils ne sont [1].

2. La parabole diffère du *mythe* en ce que celui-ci réunit complétement une vérité et son enveloppe. Les distinguer exige un long travail qui ne s'accomplit que dans un âge subséquent et par des hommes qui ne croient plus à la réalité du cadre.

Le mythe ne veut pas être traité comme une fiction, tandis que, dans la parabole, l'on voit aussitôt la différence entre le fond et la forme, entre l'amande et sa coque.

Il y a un autre genre de mythes qui est le produit artificiel d'une génération réfléchie. On en trouve chez Platon de nombreux et remarquables spécimens. Telles sont encore ces vieilles légendes auxquelles on attribue un sens spirituel. C'est alors la lettre qu'on tue pour vivifier l'esprit. Les derniers platoniciens recoururent à ce mode pour expliquer la mythologie grecque. La légende de Narcisse était à leurs yeux le voile sous lequel se découvrait la folie de l'homme qui, poursuivant les biens de ce monde, est déçu dans son attente.

[1] La parabole, dit excellemment M. de Pressensé, est une des formes préférées de l'enseignement de Jésus. Elle se distingue de l'apologue et de la fable, en ce qu'elle n'est pas une transposition des sentiments ou des actes humains dans un domaine qui n'est pas fait pour eux, comme le monde animal ou végétal, mais un tableau complet des scènes de la vie sociale ou de la vie des champs duquel résulte une leçon morale ou un enseignement religieux. La parabole ne fait point parler le loup, l'agneau ou la fourmi; elle laisse les objets tels qu'ils sont. Chaque être mis en scène agit conformément à sa nature. (J. Christ, sa vie, etc., pag. 368.)
[*Cité par le trad.*]

3. La parabole se distingue facilement du *proverbe* quoique ces deux mots s'emploient souvent l'un pour l'autre dans le Nouveau Testament. Ex. : « Médecin, guéris-toi toi-même. » (Luc XIV, 23.) C'est une *parabole*, dit le Seigneur. Or c'était un proverbe. — De même ces paroles : « Si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tomberont tous les deux dans la fosse, » étaient un proverbe familier à Jésus. Pierre les nomme une *parabole*. (Math. XV, 14, 15.)

Il y a en outre des proverbes, ainsi nommés par saint Jean, qui ne sont que des allégories. Ex. : Jésus-Christ assimilant ses relations avec son peuple à celles d'un berger avec son troupeau, est introduit en ces termes par l'évangéliste : Jésus leur dit un *proverbe* [1].

Saint Jean ne se sert jamais de παραβολή, et les synoptiques jamais de παροιμία. On peut se rendre compte de cette anomalie par le fait que les Hébreux n'avaient qu'un seul mot *Maschal* pour désigner la parabole et le proverbe. Les Septante l'ont traduit par le second de ces termes pour le titre du Livre de Salomon, tandis qu'ils l'ont rendu ailleurs par le premier. Ex. : 1 Sam. X, 12; Ezéch. XXVII, 2.

Enfin le proverbe n'est souvent qu'une parabole resserrée, concentrée. Ex. : celle déjà citée de l'aveugle conducteur d'aveugles. (Voyez sur la différence de ces deux termes, Hase, *Thes. Nov. Theol. Philol.*, v. 2, pag. 503.)

4. Enfin la parabole diffère de l'*allégorie* quant à la forme plutôt que pour le fond. Dans celle-ci, les qualités et propriétés de l'objet ou de la personne mis en vue sont transférées au sujet allégorisé, et lui sont unies au point de ne pouvoir en être séparées. Ex. : Jésus dans les chap. X et XV de saint Jean se nomme tour à tour le berger, la porte, le cep, etc. De même cette proclamation du précurseur : « Voici l'Agneau de Dieu. (Jean I.)

L'allégorie ne réclame pas comme la parabole une interprétation qui vienne de dehors; elle la renferme en elle-même. A mesure que l'allégorie se développe l'explication la suit.

[1] La version de Lausanne a traduit ce passage conformément à l'original, Martin et Ostervald ont dit *parabole* au lieu de *proverbe*.

[*Le trad.*]

II. L'ENSEIGNEMENT DES PARABOLES

Macrobe dans le songe de Scipion dit des paraboles : *Figuris defendentibus a vilitate secretum.* (Ce sont des figures qui empêchent le public de profaner le secret qu'elles cachent.) (Somn. Scip. I, v. 2.)

On ne peut nier sans faire violence à de nombreuses déclarations que Jésus-Christ ait eu ce but en vue en se servant de l'enseignement parabolique. (Voy. Math. X, 10-15; Marc IV, 11, 12; Luc VIII, 9, 10.)

Si l'on pouvait échapper à la force de ἵνα et de μήποτε qui se trouvent dans les versets cités, il resterait la citation d'Esaïe. Il est évident que le prophète y parle d'un *aveuglement* qui est une peine infligée pour des péchés, et une punition telle que le peuple serait incapable d'en reconnaître le dispensateur et le caractère.

Ceci posé et admis, disons que le but des paraboles est de rendre les vérités qu'elles expriment plus claires et plus frappantes, ou bien d'en fournir la démonstration; car non-seulement ces analogies rendent les vérités plus intelligibles, mais eucore si elles le sont déjà, les offrent à l'esprit avec plus de vivacité et d'intérêt.

Quintilien a dit : « Praeclare vero ad inferendam rebus lucem repertae sunt similitudines. » (Les paraboles ont été trouvées éminemment propres à éclairer les sujets.) (Inst. VIII, 3, 72.) — Sénèque les nomme : « Adminicula naturae imbecillitati. » (Les secours de la nature pour notre faiblesse.)

Tertullien n'accorde pas qu'elles obscurcissent la lumière de l'Evangile. (De resurrect car. c. 33.)

L'efficacité des paraboles gît dans l'harmonie sentie par chacun (mais que les esprits cultivés se plaisent à découvrir) entre le monde matériel et le spirituel ; harmonie telle que les comparaisons tirées du premier pour se poser les vérités du second, sont quelque chose de plus que des images heureusement mais arbitrairement choisies....

Ces deux mondes, créés par la même main, tirés du même fonds et établis en vue du même but, se rendent témoignage l'un à l'autre. Les choses terrestres sont la copie des célestes. Le ta-

bernacle d'Israël a été construit selon le modèle vu au Sinaï. (Ex. XXV, 40; 1 Chron. XXVIII, 11, 12.)

La question que Milton met sur les lèvres de l'ange se présente forcément ici. « La terre ne serait-elle que l'ombre du ciel, et les choses qui se trouvent dans ces deux demeures se ressembleraient-elles plus qu'on ne le croit? » (Par. lost.)

Entre le type et la chose typifiée il existe plus qu'une correspondance recherchée; ils sont unis par la loi d'une secrète affinité. La relation du Christ avec l'église, dont il se dit l'*Epoux*, nous en offre un exemple. Et celles du *mari* et de la *femme* en ce monde, sont une forme inférieure des relations spirituelles de Jésus avec l'église. Elles reposent sur cette dernière et n'en sont que l'expression.

Quand le Seigneur parle à Nicodème de la *nouvelle naissance*, ce n'est pas uniquement parce que l'introduction de l'homme dans le monde offre une figure appropriée pour représenter ce qui, sans aucun acte de notre part, s'accomplit en nous, lorsque nous sommes introduits dans le royaume de Dieu. Les circonstances de notre naissance naturelle ont été préordonnées pour illustrer le mystère de la régénération.

Le Seigneur est *Roi*. Il n'a pas emprunté ce titre aux gouverneurs des états. C'est lui, au contraire, qui leur a prêté le sien. Et non-seulement cela, mais il a encore ordonné toutes choses pour que tout vrai gouvernement terrestre, avec ses lois et ses jugements, ses punitions et ses grâces, sa majesté et la crainte qu'il inspire, nous parle de Celui dont le règne s'étend par-dessus tout; en sorte que l'expression *royaume de Dieu* n'est pas figurée mais littérale [1].

Il sera toujours possible de nier cette harmonie. On dira que c'est nous qui transportons dans le ciel les images tirées de la terre; que la terre n'est pas une ombre du ciel, mais que c'est le

[1] « La nature, dit encore M. de Pressensé, est pleine de symboles touchants et grandioses. On y trouve un rayonnement du monde supérieur et idéal. Le langage humain est tout coloré de ses reflets; car, à y regarder de près, il n'est qu'une perpétuelle métaphore. Chaque fait spirituel se peint dans une image empruntée au monde inférieur. » (*Jésus-Christ, sa vie*, etc., pag. 368.) [*Cité par le trad.*]

ciel, tel que nous l'avons imaginé, qui est une figure de la terre,... mais on répondra que c'est le même Dieu qui siège dans le ciel sur une trône éclatant, qui remplit aussi des pans de sa robe le temple de Jérusalem, et que les caractères qu'il a imprimés sur la nature constituent une écriture sacrée, les hyéroglyphes du Très-Haut.....

Dieu nous présente donc, outre sa *Révélation écrite*, une autre révélation plus ancienne encore, sans laquelle on ne peut comprendre celle qui lui a succédé. Car la Bible lui emprunte son vocabulaire. Les rois et les sujets, les parents et les enfants, les maîtres et les esclaves, le soleil, la lune, les semailles, la moisson, la lumière et les ténèbres, etc., forment une chaîne continue de paraboles pour l'enseignement des vérités révélées qui sont suprasensibles [1].

Mais chez aucun de nous la nature ne donne tout son enseignement. En nous tous il y a plus ou moins de l'*œil* qui ne voit point et de l'*oreille* qui n'entend point. C'est pourquoi la Bible, avec son emploi presque continuel du langage figuré, est destinée à réveiller dans nos esprits l'intelligence des choses, et leur rend la clef de la connaissance obscurcie par le péché, la vraie *signatura rerum*.

Les paraboles ont en outre un singulier rapport avec les *miracles*. Ceux-ci appelaient l'attention du public vers ces lois de la nature qui, par leur exercice journalier, perdent leur caractère merveilleux et n'attirent plus les regards. Les hommes, en effet, avaient besoin d'être stimulés à la contemplation et à l'étude des puissances énergiques qui travaillent en leur faveur. Les paraboles aussi dirigeaient les esprits vers les idées spirituelles et vers les enseignements qui sont au fond de tous les procédés de la nature et de toutes les institutions sociales.

Le Christ se mouvait au milieu de ce qui, à l'œil humain, ne

[1] Abélard dit à ce sujet : « Dieu prend tellement plaisir dans les œuvres qu'il a créées, que fréquement il préfère se révéler par les objets de la création que par un langage scientifique et abstrait. Il jouit plus de la ressemblance des choses avec lui-même que de la convenance de nos termes, et il se sert pour embellir son éloquence de comparaisons tirées de la nature, dont il est l'auteur, plutôt que de raisonnements appropriés au sujet. »

semblait plus qu'un monde usé; il le rajeunit par sa présence et son attouchement; car ce monde révèle *alors* à l'homme les secrets les plus cachés de son existence et de sa destinée. Les enfants d'Adam durent avouer que le monde extérieur correspondait singulièrement et merveilleusement à un autre monde qu'ils portaient au dedans d'eux et le leur expliquait, et que ces deux mondes se réfléchissaient et projetaient l'un sur l'autre l'éclat le plus glorieux.

C'est sur une telle base que repose l'enseignement parabolique. Ce n'est donc point bâtir en l'air, peindre sur les nuages, d'affirmer, touchant le monde sensible, qu'il est *divin*, que c'est le monde de Dieu, de ce même Dieu qui nous enseigne des vérités spirituelles et nous les approprie.

Il n'est conséquemment qu'un mensonge, l'affreux rêve des gnostiques et des manichéens, qui voyaient un abîme entre le monde de la nature et celui de la grâce, et donnaient pour auteur au premier un Etre imparfait et méchant, et au second un Etre bon et parfait.

Il ne faut pas oublier que la nature, dans sa condition actuelle, de même que l'homme, ne possède encore que la *prophétie* de sa gloire future, — dans l'attente de laquelle « elle gémit et est en travail, » dit saint Paul. Elle souffre de notre malédiction, et en cela même elle nous offre les symboles les plus frappants de nos maux, ainsi que des moyens d'y remédier. Avec ses orages et ses désolations, ses lions et ses vipères, ses catastrophes et ses fléaux, elle nous annonce la mort et nous en montre les causes, de même que ses opérations bienfaisantes nous prêchent la vie et tout ce qui tend à la restaurer et à la maintenir....

Cet univers, qui est appelé *natura*, tend, comme le terme l'indique, à *devenir* ce à quoi il est destiné. La nouvelle création sera le glorieux enfant issu des soupirs et des angoisses de l'ancien. Pareille au serpent qui rejette sa peau rugueuse et desséchée pour en produire une aux vives couleurs....

Nul doute que ce ne fût l'imperfection des moyens humains et des choses terrestres pour caractériser ce qui est spirituel ou céleste qui inspirait à saint Paul ce désir si vif de *contempler face à face* (1 Cor. XIII, 12) et qui pressait les mystiques de se retirer le

plus possible du présent siècle, pour pouvoir s'élever librement à la connaissance de la vérité.

On a dit que le grain semé se débarrasse après un certain temps de son enveloppe. Celle-ci alors se détruit, tandis que le germe pousse et fructifie. De même la Parole de Dieu, déposée dans un cœur d'homme, se dégage de son enveloppe littérale et produit ses effets sanctifiants.

Le docteur qui voudra donc atteindre l'intelligence et le cœur de ses disciples ne rejettera pas de ses discours l'élément parabolique; il en fera au contraire l'usage le plus fréquent possible. S'en bien acquitter exige de nombreux efforts....

Les cabalistes juifs disaient : « Lumen supernum nunquam descendit sine indumento. » (Jamais une vérité supérieure ne descend sans être revêtue d'un voile.) A quoi se rapporte aussi cette sentence du pseudo Denys, souvent citée : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » (Il est impossible que pour nous brille un rayon divin, à moins qu'il ne soit voilé par la variété des voiles sacrés.)

Si notre Seigneur avait prêché la vérité dans sa nudité, combien de ses paroles auraient passé inaperçues, soit par manque d'intérêt, soit par défaut de compréhension de la part de ses auditeurs! C'est pourquoi il fit ce qu'il recommanda expressément à ses disciples, s'ils voulaient être « des scribes bien instruits pour le royaume de Dieu » (Math. XIII, 32); il tira de *son trésor des choses anciennes et des nouvelles*. Pour produire une impression sensible, il ne parlait point sans parabole, voulant prêcher sa doctrine, non sous une forme abstraite présentant le squelette de la vérité, mais revêtue, si l'on peut s'exprimer ainsi, de chair et de sang. La vérité, telle qu'il la communiquait sous des images vraiment appropriées, éveillait l'attention, excitait l'intérêt, provoquait l'examen. Et si, dans le moment même, elle ne pénétrait pas dans les esprits, elle se fixait au moins dans la mémoire et s'y gravait.

« An non expedit, dit saint Bernard, tenere vel involutum quod nudum non capis? » (Ne faut-il pas tenir voilé ce que tu ne comprends pas dans sa nudité?)

Les paroles du Sauveur, conservées dans le souvenir des siens, furent pour eux comme une monnaie étrangère qui ne peut être

employée que plus tard et dans le pays où elle peut être échangée, mais qui cependant garde toute sa valeur.

Lorsque le Saint-Esprit descendit sur les apôtres, il leur remit en mémoire ce qu'ils avaient vu et ouï, il donna un corps aux enseignements du Maître et les vivifia. Ils ne comprirent pas tout à coup, mais graduellement.

En dehors des paraboles *prononcées*, il y a eu la parabole *en action;* car tout type est une véritable parabole. La constitution lévitique avec son temple, ses prêtres et ses sacrifices, est appelée de ce nom dans l'épître aux Hébreux. (IX, 9, version de Lausanne.)

Dans l'Ancien Testament se voient des personnages qui ne se doutaient point que, dans certains actes de leur vie, ils représentaient un personnage bien plus grand qu'eux et des événements d'une portée infiniment supérieure à l'apparence. Ex. : Abraham chassant Agar et Ismaël (Gal. IV, 30), David à l'heure du péril et de la détresse (Ps. XXII), Jonas dans le ventre du poisson, etc....

Les grandes vérités du royaume de Dieu passent quelquefois sous les yeux des prophètes en *symboles* plutôt qu'en paroles. De là leur nom de *voyants*. Dans le Nouveau Testament nous en avons des exemples : la vision de Pierre (Act. X, 9-16) et la plus grande portion de l'Apocalypse.

Quant aux paraboles de Jésus-Christ, il y aura une intéressante étude à faire en caractérisant chacun de nos évangiles selon les paraboles particulières qu'il contient, et en indiquant, lorsque les mêmes paraboles sont rapportées par plusieurs évangélistes, les traits spéciaux de chaque récit....

En essayant une comparaison entre les synoptiques, on dira que les paraboles de Matthieu sont plus *théocratiques* et celles de Luc plus *éthiques*, que celles du premier sont plus de *jugement* et celles du second plus de *miséricorde*. En conséquence les premières sont plus majestueuses et les secondes plus touchantes.

Matthieu introduit souvent ses paraboles pour expliquer les mystères du royaume de Dieu. C'est un langage inconnu à Luc. Le premier les termine par des sentences plus ou moins sévères. Le second le fait aussi, mais plus rarement; et d'autre part il proclame la grâce. Telles sont les paraboles de l'arbre épargné par le cultivateur, du Samaritain qui verse l'huile et le vin sur les plaies

du Juif, du père qui embrasse son fils prodigue. Même celle de Lazare et du mauvais riche offre aussi un point de vue miséricordieux.

On peut donc affirmer que sur aucun point plus que sur celui-ci les traits caractéristiques des deux évangélistes n'apparaissent plus fortement. Les différences que présentent dans les synoptiques les paraboles du même genre le prouvent encore. Comparez le mariage du fils du roi (Math. XXII) et le grand souper (Luc XIV, 16). Il y a des rapports entre eux et aussi de notables différences. Comme rien n'est plus ductile que l'or fin, de même en était-il de l'enseignement du Christ. Il se prêtait à être diversement moulé et façonné selon les personnes et les besoins des temps.

Les évangélistes ont donc séparément rapporté ce qui correspondait le mieux à leurs dispositions d'esprit et au but qu'ils se proposaient. Ex. : Chez Matthieu nous avons un roi pour personnage principal, puis un prince royal dont on célèbre les noces. Tout y porte une empreinte monarchique et procède de l'Ancien Testament. Ensuite il y a une double condamnation : celle des ennemis et celle des faux amis. Chez Luc c'est tout simplement un riche qui donne un festin. Les deux actes de jugement sont sur l'arrière-plan, tandis que la grâce et la compassion de celui qui fait la fête sont les motifs qui le pressent d'envoyer à diverses reprises des messagers pour rassembler autour de sa table les plus pauvres et les plus misérables du pays. Tel est le point de vue proéminent chez Luc.

Ce sont là quelques directions pour encourager les amis des saintes Ecritures à étudier les paraboles et à tirer un nouveau parti de leur contenu.

III. DE L'INTERPRÉTATION DES PARABOLES

Belles dans leur forme, les paraboles le sont encore plus dans leur fond. « Pommes d'or dans des paniers d'argent, » elles brillent à la fois par le contenant et le contenu. En recueillir tout le fruit sans en rien perdre est donc de la plus haute importance. Mais dès l'entrée du sujet, on demande : Que faut-il *prendre* dans les paraboles comme ayant une signification instructive?

Sur ce point les opinions les plus diverses se sont produites.

Quelques interprètes y cherchent uniquement un rapport général entre le signe et la chose signifiée. D'autres veulent trouver une application aux détails les plus minutieux. D'autres enfin prennent une position intermédiaire.

On a prétendu que tel détail n'était qu'un ornement et non l'enveloppe d'une vérité, que tel autre ne servait qu'à donner de la vie, ou un air de ressemblance au récit, en en reliant les diverses parties. On les a comparées à une harpe qui ne consiste pas seulement dans un assemblage de cordes; aux plumes qui, implantées dans la flèche, semblent lui être inutiles et lui sont toutefois indispensables pour atteindre le but. « C'est avec le soc de la charrue, dit saint Augustin (Cité de D. l. 16, c. 2), que le sillon est tracé, mais, à cet effet, il faut que les autres parties de l'instrument concourent. Les cordes de la lyre rendent des sons, mais pour cela il faut qu'elles soient montées sur le bois. »

Saint Bernard dit sur le même sujet : « Superficies ipsa tamquam a foris considerata, decora est valde, et si quis fregerit nucem intus inveniet quod jucundius sit et multo amplius delectabile. »

(L'extérieur d'un fruit peut être très beau, mais si quelqu'un casse une noix, il trouvera dans l'intérieur quelque chose de beaucoup plus agréable.)

Saint Jérôme (in Eccles.) : « Parabolae aliud in medulla habent, aliud in superficie pollicentur; et quasi in terra aurum, in nuce nucleus, in hirsutis castaneorum operculis absconditus fructus inquiritur, ita in eis divinus sensus altius perscrutandus est. » (Les paraboles contiennent autre chose dans leur moelle, et autre chose à la surface; et tout comme l'or dans la terre, les cerneaux dans la noix, et le fruit dans les cachettes hérissées des châtaignes, doivent être cherchés, de même dans les paraboles il faut découvrir un sens divin plus élevé que les termes ne le disent d'abord.)

Tertullien (De pudicitia, c. 9) : « Quare centum oves at quid utique decem drachmae et quae illae scopae? Necesse erat qui unius peccatoris salutem gratissimam Deo volebat exprimere, aliquam numeri quantitatem nominaret, de quo unum quidem periisse describeret, necesse erat ut habitus requirentis drachma in domo, tam scopae quam lucernae adminiculo accommodaretur, »

etc. (Pourquoi les cent brebis ou les dix drachmes des paraboles? Pourquoi la lampe et le balai? Il fallait que celui qui voulait exprimer combien le salut d'un seul pécheur était agréable à Dieu, indiquât un certain nombre d'individus ou de choses, d'entre lesquels un seul allait périr; à cet effet il fallait recourir à l'exemple d'une personne qui cherche une drachme et se sert de la lanterne et du balai. Il y a donc des détails introduits dans le seul but de constituer la parabole et de servir d'exemple.)

Chrysostome appartient à cette école. Il met en garde ses lecteurs contre le danger de trop presser les circonstances des paraboles. C'est pourquoi il termine quelquefois l'interprétation qu'il en donne par ces mots : « Ne soyez pas curieux de connaître le reste. »

Théophylacte et plusieurs autres interprètes demeurent fidèles au principe qui vient d'être proclamé. Pareillement Origène, qui expose comme suit son opinion : « On sait que les ressemblances données par les portraits et les statues ne sont jamais parfaites. L'image peinte sur une surface plane représente bien l'extérieur et le teint d'une personne ou d'un objet, mais n'en donne pas le moule. De son côté la statue indique les proéminences et les cavités, elle moule, mais ne donne pas le coloris; de même les paraboles, quand elles comparent le royaume des cieux à un objet quelconque, ne font pas porter la comparaison sur toutes les parties de l'image, mais seulement sur certains points que le sujet même indique. » (Com. Math. XIII, 47.)

Tillotson, chez les modernes, a dit avec raison que les paraboles et leur application ne sont pas deux plans qui se rencontrent sur tous les points, mais plutôt une surface plane et un globe qui, mis en contact, ne se touchent que sur un point.

Saint Augustin, d'autre part, qui adopte souvent le même principe, étend néanmoins l'interprétation des paraboles jusqu'à leurs moindres détails. Voyez son commentaire sur l'enfant prodigue.

Origène aussi, malgré ce qu'il a dit plus haut, tombe dans le même défaut. Dans les temps postérieurs, Cocceius et ses disciples ont voulu prouver que toutes les parties d'une parabole avaient un sens spécial.

Teelman (Com. in Luc 16, pag. 34-52) défend la même opinion fort au long et avec beaucoup d'habileté.

Un anonyme, pour peindre les sentiments que lui a fait éprouver l'étude des paraboles, a recours à cette comparaison : « J'ai été comme un homme qui, après avoir franchi les colonnes d'Hercule, entrerait à pleines voiles dans la Méditerranée. Il a vogué entre des rochers hérissés d'écueils, dans des courants impétueux qui exigeaient beaucoup de prudence et d'habileté dans la manœuvre, maintenant l'accès lui est ouvert dans un océan entouré des plus riches et des plus fertiles contrées, où se montrent des colonies populeuses et des cités splendides. Aussi le plaisir dont il jouit en face d'un tel spectacle est-il inexprimable et lui fait-il oublier toutes les peines passées. »

Ce même auteur proteste, avec d'autres commentateurs, contre la tendance à dépouiller les Ecritures de leur sens profond, et à répéter : ceci ne sert à rien, cela ne doit pas être pressé, etc., tendance qui empêche de retirer des paraboles les trésors qu'elles contiennent, ou de reconnaître cette admirable sagesse avec laquelle les réalités correspondent aux images.

Cette classe d'interprètes a observé que, parmi les commentateurs qui répètent qu'il faut négliger les détails, il s'en trouve à peine deux qui soient d'accord entre eux; ce que l'un rejette, l'autre le conserve. « Bien plus, disent-ils, il est évident que plus on pousse loin cette prétention, plus les beautés de la parabole disparaissent. » Par exemple, lorsque Calvin n'accorde pas que l'huile des vierges (Math. XXV) ait une signification particulière, ou que Th. Scott (qui, pour le dire en passant, ne veut laisser aux paraboles qu'un tronc dépouillé de branchages et de verdure) refuse d'admettre que l'enfant prodigue puisse représenter l'homme qui s'éloigne de son Dieu, l'un et l'autre nous privent à la fois de rapports intéressants et d'analogies instructives.

Pour justifier leurs sentiments, ils s'appuient sur ce que notre Seigneur, en interprétant les deux paraboles du semeur et de l'ivraie, nous a donné la règle de l'interprétation de toutes ses paraboles. Or l'application y descend jusques aux détails minutieux du récit. Les oiseaux qui enlèvent la semence représentent Satan,

les épines correspondent aux soucis et aux convoitises, aux maux et aux biens de la vie, etc....

En réfléchissant sur cette controverse on s'aperçoit bientôt que, des deux parts, il y a exagération.

Les avocats de l'interprétation sommaire et non détaillée s'attachent trop à leur adage favori : *omne simile claudicat*. On peut leur répondre : si la correspondance entre la parabole et son objet était parfaite, il n'y aurait plus comparaison. Deux lignes n'en forment pas une seule, lors même qu'elles se prolongent parallèlement.

Dans le système opposé, on court le risque d'introduire dans l'explication des Ecritures des jeux d'esprit, des recherches subtiles, plus ingénieuses que solides, qui fassent oublier qu'en définitive *la sanctification du cœur par la vérité* est le but des écrivains sacrés.

A cela on ajoute que presque tous les sectaires pressent le sens des paraboles pour leur faire dire ce qui leur plaît.

Peut-on donner à ce sujet une règle absolue. Cela est difficile. Il faut laisser une certaine latitude au bon sens de l'interprète et à son respect pour la Parole de Dieu. Ils l'empêcheront de se livrer à des recherches curieuses, et feront trouver la vraie application spirituelle.

La règle qui nous paraît la plus proche de la vérité a été posée par Tholuck, en ces termes : « Il faut reconnaître que plus une parabole est riche en applications, plus elle est parfaite. Le commentateur doit donc partir de l'hypothèse que chaque point est *important*. Il ne cessera de s'efforcer d'en faire sortir des enseignements que lorsqu'il ne pourra plus en obtenir qu'en forçant le sens naturel et évident, ou lorsqu'il s'apercevra que tel ou tel détail a été ajouté pour donner du relief au récit et le coordonner. Nous ne devons jamais présumer qu'un trait soit indifférent, à moins qu'en lui accordant de l'importance, on ne dérange l'harmonie ou l'unité de la parabole. »

Une statue approche le plus de la perfection dans la mesure où l'idée du sculpteur ressort de la disposition et du fini de chaque membre. De même plus la parabole laisse voir, dans toutes ses parties, la vérité divine qu'elle recouvre, plus elle ressemble aux

vêtements du Christ glorifié, plus aussi elle est belle et profonde, et il faut prendre garde de la dénaturer.

« J'aime, dit Vitringa, les auteurs qui retirent des paraboles évangéliques plus que quelques préceptes moraux illustrés. Non que je m'enhardisse à soutenir que, s'il a plu au Seigneur d'employer ce mode d'instruction morale, cela ne s'accorde avec sa parfaite sagesse. Je prétends seulement qu'il me paraît en harmonie avec cette même sagesse d'expliquer ses paraboles de telle sorte que chaque partie reçoive, sans en torturer le sens, une application facile pour l'édification de l'église. Plus nous extrairons de la divine parole de solides vérités lorsque rien dans le texte ne s'y oppose, et plus aussi nous glorifierons la parfaite sagesse. »

Profitant de toutes ces remarques, on posera comme première condition d'une saine interprétation des paraboles, celle d'en saisir fortement la vérité centrale avant d'entreprendre l'explication des détails. Il faudra même savoir la distinguer des vérités sœurs ou secondaires. « On peut comparer la parabole, écrit un auteur moderne, à un *cercle* dont le centre est une vérité d'ordre spirituel, et les rayons sont les circonstances du récit. Aussi longtemps qu'on ne se place pas au *centre* on ne peut embrasser le cercle dans toute son étendue, ni la belle unité qui relie tous les rayons convergents vers un seul but. C'est ainsi qu'après avoir découvert avec certitude, dans une parabole, l'enseignement spécial qu'elle donne, la vraie signification de tous les détails et leur degré d'importance se manifesteront. Alors nous n'insisterons sur ces points secondaires que dans la mesure où ils font ressortir la vérité centrale. » (Lisco, De Par. Jesus, pag. 22.)

Stier professe sur le même sujet des opinions plus savantes et plus vraies qu'aucun théologien moderne de l'Allemagne. (Reden Jesu.)

Deuxième condition. Expliquer les paraboles en tenant compte du contexte. Comme dans l'interprétation de la fable l'introduction (*προμύθιον*) et l'application (*ἐπιμύθιον*) doivent être étudiées avec soin, ici ce qu'on a appelé *praeparabola* et *epiparabola* fournissent le plus souvent la clé de l'intelligence du sujet.

Que d'explications de la parabole des ouvriers et de la vigne n'auraient jamais été proposées, si on l'avait interprétée en har-

monie avec ce qui précède et ce qui suit. Ce secours qui manque rarement à l'interprète n'est pas toujours donné d'une manière identique et formelle. Tantôt c'est le Seigneur lui-même qui le fournit (Math. XXII, 14; XXV, 13), tantôt c'est l'évangéliste (Luc XV, 1, 2; XVIII, 1), par quelques mots. avant ou après le récit. Quelquefois même cette clé est donnée avant et après, comme dans la parabole du débiteur insolvable, Math. XVIII, 23. Voy. Math. XX, 1-15 et Luc XII, 16-20.

Troisième condition : Faire concorder l'explication avec le texte, facilement et sans violenter celui-ci. Il en est ici de même que pour les lois de la nature. C'est le génie qui les découvre; mais une fois exposées, elles s'éclairent elles-mêmes et se recommandent à tous les esprits. De plus, la preuve qu'on a réellement découvert une loi de la nature se trouve dans le fait qu'elle explique tous les phénomènes qui s'y rapportent, et que tôt ou tard elle les range tous sous son obéissance.

C'est aussi une preuve de la vraie interprétation d'une parabole, lorsqu'elle ne laisse sans explication aucun détail, quelque peu important qu'il soit.

« Que l'explication (dit Teelman) ne soit pas incomplète, ni difficile, ni ridicule. Qu'elle soit respectueuse pour le texte et pénétrant agréablement à la fois dans les oreilles et dans l'esprit du lecteur, comme une onde qui s'épanche doucement et s'insinue sans bruit. » (Com. in Luc 16, pag. 23.)

Si nous possédons la bonne clé, non-seulement elle ouvrira, mais encore elle tournera sans grincement, sans effort. Cette interprétation-là n'aura pas besoin de s'appuyer sur un grand savoir ou sur des allusions à la littérature rabbinique ou profane.

Une quatrième et dernière condition est de ne pas donner les paraboles comme sources ou bases de dogmes chrétiens. Qu'on s'en serve pour illustrer ou confirmer une doctrine déjà établie, à la bonne heure. Elles peuvent être la frange du vêtement, son ornement, mais non le tissu. Autrement on en faussera le sens et l'application. Cette règle est exprimée par cet axiome reconnu : « Theologia parabolica non est argumentativa ; » et dans cet autre : « Ex solo sensu litterali peti possunt argumenta efficacia. » (Gerh. Loc. theol., l. 2, c. 13, § 202.) Voyez aussi un passage intéressant

dans Anselme, liv. I, c. 4 : « Les controversistes, en cherche d'arguments qu'ils ne trouvaient pas dans la Bible, ont trop souvent appuyé sur des paraboles leurs thèses favorites. Bellarmin presse le sens de la parabole du Samaritain au point d'y trouver des doctrines de l'église romaine sur la chute de l'homme ou sur l'ordre de succession à observer dans la papauté.

En suivant les mêmes errements, Faust Socin, s'étayant de la parabole du débiteur insolvable, dit que le Maître ayant pardonné à son serviteur uniquement sur une demande et non à cause d'une satisfaction à lui rendue ou d'aucune médiation, Dieu n'exige, de notre part, ni sacrifice, ni intercession. Il pardonne aux débiteurs de sa justice, uniquement à cause de leurs prières.

Les gnostiques et les manichéens se sont tout particulièrement écartés de cette règle. Toute la doctrine des premiers, rattachée en apparence aux saints Livres, en était tout à fait indépendante. Leur théologie avait son origine propre et n'allait aux saintes Ecritures que pour y trouver un vernis et un coloris chrétien. Les docteurs s'approchèrent de la Bible, non pour parler son langage, mais pour lui faire parler le leur. Les paraboles, mieux qu'aucune autre portion des Ecritures, favorisaient leurs desseins....

Irénée doit fréquemment venger les paraboles du tort qu'ils leur font. Il leur reproche de ne pas se borner à les *détourner* de leur véritable sens, mais encore de leur faire *dire le contraire* de ce qu'elles signifient. C'est comme le portrait d'un roi, en mosaïque, qui, ayant été brisé intentionnellement, fournirait des matériaux pour représenter un monstre ! (Adv. Hær., c. VII.)

Tertullien a eu la même lutte à soutenir. « Tout l'enseignement des gnostiques, dit-il, n'est qu'un palais flottant dans les nuages; c'est le produit de leur cerveau sans base aucune dans le monde des réalités. Ils le moulaient et le façonnaient à leur guise et forçaient les paraboles à leur prêter appui. Nous sommes, ajoutait-il, retenus dans de certaines limites en expliquant les Ecritures parce que nous recevons tous leurs enseignements comme règles de la vérité et de l'interprétation. Il en est tout autrement chez eux. Leur doctrine ne procédant que d'eux-mêmes, ils l'adaptent adroitement aux paraboles, puis se servent de cet ajustement comme d'un témoignage en faveur de leurs opinions. S'il en fut

ainsi des hérésiarques de l'église primitive, il en a été de même chez leurs successeurs spirituels, tels que les cathares et les bogomilles. »

Eux aussi ne voyaient dans les Livres saints aucun enseignement relatif au péché, à la grâce et au royaume de Dieu. Ils y découvraient plutôt des spéculations sur la création, l'origine du mal, la chute des anges, etc., conceptions nuageuses qui flottaient déjà dans leurs esprits. Ex. : Le serviteur insolvable, c'est Satan ou le Demiurge. La femme et les enfants qui doivent être vendus sont : la première, la sagesse et l'intelligence, et les seconds, les anges qui leur sont assujettis. Mais Dieu a eu pitié de lui, et ne l'a pas dépouillé de sa haute intelligence, ni de ses sujets, ni de ses biens. De son côté il a promis que, si Dieu l'épargnait, il créerait une multitude d'hommes qui occuperaient la place des anges déchus.

Dans les temps plus rapprochés de nous, Cocceius et ses disciples ont créé ce qu'ils nomment l'école *historico-prophétique*. « C'est au moyen des paraboles, disent-ils (et en cela ils n'ont pas tort), que sont annoncés les mystères du royaume de Dieu. » Mais interprétant ensuite ce royaume dans un sens beaucoup *trop particulier*, ils en sont arrivés à découvrir, en chaque parabole, une portion de l'histoire du développement progressif du christianisme jusqu'à la fin des temps. Ils n'accordent pas qu'aucune d'elles ait un sens directement *moral*. Ils les ramènent toutes dans le cercle historico-prophétique.

Krummacher (le père de l'auteur d'Elie le Tisbite), l'un des plus distingués de cette école, dit : « Les paraboles de Jésus n'ont point, en premier lieu, un but moral, mais oui bien un but politico-religieux ou théocratique.... Elles appartiennent essentiellement à l'Evangile du royaume, contenant, outre sa doctrine, son histoire. Elles se rattachent à certaines périodes déterminées, et à mesure que ces périodes prennent fin, leur emploi est achevé. »

Bayle appuie cette opinion, mais modérément. « Quelques paraboles, dit-il, sinon la plupart, ressemblent à ces coquillages qui, outre l'aliment nourricier, contiennent des perles. Ainsi elles renferment d'excellentes moralités, mais encore d'importantes prophéties. » (On the style of the Scr. Vth Objection.)

Pour Vitringa, le débiteur insolvable c'est le pape revêtu de la plus haute dignité dans l'église. Le pontife a oublié que cette puissance lui était seulement confiée, il en a mésusé. Averti plus tard par l'invasion des Goths et des Lombards, il n'a pas vu que le juge était à la porte, etc. Pour lui encore, la perle de grand prix, c'est l'église de Genève et la doctrine de Calvin.

Dayling prononce sur cette classe d'interprètes, ce jugement sévère : « Assurément les paraboles peuvent être prophétiques, en ce qu'elles nous révèlent ce nouvel élément de vie que le Seigneur a introduit dans le cœur de l'homme et dans le monde. L'influence et les résultats de son enseignement sont le grain de moutarde qui croît, au point de devenir un grand arbre, et le levain qui agira sans cesse jusqu'à ce qu'il ait fait lever toute la pâte. Mais elles révèlent moins les *faits* que les *lois* du royaume de Dieu, et quand elles annoncent des faits, c'est en tant que ceux-ci font pénétrer dans l'intelligence des lois de ce royaume. »

De paraboles historico-prophétiques proprement dites, il y en a fort peu ; mais on peut accorder ce titre positivement à la parabole des méchants vignerons, où se lit une prédiction évidente de la mort de Jésus, et à celle du mariage du fils du roi, où la destruction de Jérusalem et le transfert aux gentils des priviléges du royaume de Dieu sont non moins clairement prophétisés.

Ed. Panchaud.

Du consensus des confessions réformées, par M. le docteur Schaff, et de la doctrine des réformateurs quant au salut des petits enfants [1].

Dans un article, du reste fort intéressant, de M. de Pressensé, publié par la *Revue chrétienne* du 5 octobre 1877 (pag. 617), se trouve cette phrase : « La Réforme n'a pas du premier coup rompu tous les liens du catholicisme ; elle n'a pas su éviter suffisamment la religion territoriale et théocratique, et, quant au baptême, elle a cru à la damnation des petits enfants non baptisés.... »

[1] Les réflexions suivantes ont été présentées à la Société vaudoise de théologie dans sa séance du 22 janvier 1878.

Peu de temps après avoir rencontré avec étonnement cette assertion, échappée sans doute par inadvertance à l'honorable théologien de Paris, j'entendais lire quelques extraits du discours prononcé par M. le docteur Phil. Schaff dans le concile *pan-presbytérien* d'Edimbourg, le 4 juillet dernier, et j'y retrouvais la même affirmation, accompagnée, il est vrai, de beaucoup d'autres choses non moins étranges et appelant impérieusement des réserves ou des rectifications importantes. Ce qui aggrave le cas de ces deux écrivains, c'est que l'un et l'autre se donnent comme les représentants d'un renouvellement de la théologie, que l'un et l'autre prétendent, tout en restant fidèles à l'esprit général de la théologie réformée, amender celle-ci pour l'approprier mieux aux besoins et au courant scientifique de notre époque. Or la première condition pour amender, c'est de saisir et de présenter exactement l'état de ce qu'on veut améliorer.

Il m'a donc paru qu'il pourrait être utile d'examiner cette question de fait et tout historique : Qu'a enseigné la Réforme sur le salut des petits enfants et sur l'effet du baptême? question que j'aurais volontiers regardée comme oiseuse il y a quelques mois, mais sur laquelle force est bien de reconnaître que tout le monde n'est pas suffisamment édifié, puisque deux docteurs en théologie réformés la résolvent dans un sens que j'estime directement contraire à la réalité.

Mais avant d'aborder cette question même, il ne sera pas hors de propos de faire une petite excursion au travers du discours de M. Schaff. Ce morceau, en effet, intitulé « le consensus des confessions réformées, » se présente par son intention, par son étendue, par son contenu, par ses conclusions, aussi bien que par la place qui lui a été donnée dans les solennelles assemblées d'Ecosse, comme une sorte de manifeste de ce mouvement presbytérien si digne d'attention à plusieurs égards. Il vaut la peine de se rendre compte de la valeur historico-dogmatique qu'il peut avoir. Je me contenterai de citer un certain nombre d'assertions tirées de ce discours, en les faisant suivre de quelques observations critiques [1].

[1] Le discours de M. Schaff a été inséré dans la *British and foreign*

I

Voici d'abord comment M. Schaff, après avoir fait une énumération peu complète et peu historique des principaux symboles de la Réforme (il ne mentionne pas même le catéchisme de Calvin, quoiqu'il indique celui de Heidelberg), les caractérise :

« Les confessions réformées sont protestantes en bibliologie, œcuméniques ou vieilles catholiques en théologie et en christologie, augustiniennes en anthropologie et dans la doctrine de la prédestination, évangéliques en sotériologie, calvinistes en ecclésiologie et en sacramentologie, antipapales en eschatologie. »

Pourquoi toutes ces dénominations et ce morcellement ? Les confessions, « protestantes en bibliologie » ne le sont-elles pas tout autant en sotériologie ou en eschatologie ? Pourquoi augustiniennes ici, et calvinistes là ? leur augustinisme n'a-t-il pas passé à travers le calvinisme ? Evangéliques en sotériologie ? le sont-elles moins dans la doctrine des sacrements ? Antipapales en eschatologie ! C'est là le plus beau : l'auteur explique plus loin que c'est parce qu'elles n'admettent pas le purgatoire : mais la contradiction avec le papisme est-elle moins complète sur d'autres points ? l'eschatologie réformée est-elle vraiment l'apogée de l'opposition de cette théologie avec celle de Rome ?

Mais surtout cet émiettement, placé à la base même de la caractéristique, en fausse tout l'esprit. Eh ! non, et dix fois non ! Les confessions réformées ne sont pas « protestantes, œcuméniques ou vieilles catholiques, augustiniennes, évangéliques, calvinistes et antipapales, » elles sont *réformées*, voilà tout et c'est assez : pour une chose une, il ne faut qu'un nom. La doctrine réformée n'est pas un composé de pièces et de morceaux arrachés à droite et à gauche et recousus au moyen de je ne sais quel fil, comme un manteau d'arlequin. Elle n'a pas été chercher ici sa bibliologie, là sa christologie, ailleurs

evangelical Review, publiée à Londres par le docteur Candlish. Octobre 1877, pag. 601, 624.

son anthropologie, et ainsi de suite. Elle est sortie, entière et vivante, d'âmes qui venaient d'échapper aux ténèbres et à la servitude du papisme, et qui, joyeuses de se sentir sauvées et affranchies par Christ, s'appropriaient directement le témoignage que la Parole de Dieu rend à leur Sauveur. Que les expériences des siècles précédents, les formules théologiques des anciens docteurs, toute une tradition religieuse et intellectuelle eût laissé son empreinte et même marqué fortement son sceau sur telle ou telle de leurs pensées, toute cette matière ne s'en fondait pas moins dans une seule conception, n'en formait pas moins un organisme vivant, et si vivant, si caractérisé, si un, qu'il se retrouve parfaitement reconnaissable sous la multiplicité des symboles.

On s'est fort moqué au siècle dernier d'une réponse de Lefranc de Pompignan. Les acteurs voulaient lui faire corriger une scène de tragédie, et appuyaient leur demande de l'exemple de Voltaire, qui consentait à faire de telles corrections : « M. de Voltaire, répondit fièrement Pompignan, travaille en marqueterie, moi, je coule en bronze ! » La réalité n'était pas au niveau de cette noble prétention, et le pauvre poëte se surfaisait beaucoup ; mais ce qu'il disait de sa poésie, nous pouvons le dire des confessions de nos pères ; elles ont été coulées en bronze, et ce bronze, extrait de la Parole de Dieu comme de sa mine puissante et pure, avait été fondu au feu de la foi et de l'amour dans le creuset de l'épreuve et souvent de la persécution.

Les autres remarques que je désire présenter sur ce discours se rapportent à un article intitulé : « Relation de la théologie évangélique moderne avec les confessions réformées. » L'auteur y indique ses vues quant à la position nouvelle prise ou à prendre par les églises de la Réforme sur cinq points : « Bibliologie, — le point de vue théologique, — catholicité, — adoucissement du haut calvinisme, — liberté religieuse. »

« Bibliologie (je cite textuellement). Après une expérience de trois siècles, la position des confessions réformées de-

meure inaltérable et inattaquable sur la question fondamentale et préliminaire de la divine autorité et de la souveraineté absolue des Ecritures canoniques comme seule règle infaillible de la foi. C'est aujourd'hui comme au XVIe siècle l'*articulus stantis vel cadentis ecclesiæ evangelicæ*, comme l'article de la divinité de Christ est l'*articulus stantis vel cadentis ecclesiæ christianæ*. « La Bible, toute la Bible et rien que la Bible, dit » Chillingworth, est la religion des protestants. » Et de nouveau un peu plus loin : « Christ et son Evangile sont le résumé et la substance du protestantisme évangélique, comme l'église et ses traditions sont le résumé et la substance du catholicisme romain. Le protestantisme subsiste ou tombe avec la Bible, le romanisme subsiste ou tombe avec la papauté. »

Tout ce développement manque de précision et de justesse. Une distinction entre *ecclesia evangelica* et *ecclesia christiana* est assurément difficile à établir et à formuler. Et s'il fallait indiquer un « articulus stantis vel cadentis ecclesiæ evangelicæ, » ce ne serait pas aujourd'hui, pas plus que ce n'était au XVIe siècle, la souveraine autorité des Ecritures canoniques, ce serait, aujourd'hui comme alors, la justification par la foi. La sentence de Chillingworth, prise d'une manière littérale et absolue, est fausse : « la Bible, toute la Bible et rien que la Bible, » ce n'est pas une religion, c'est seulement une méthode pour y arriver ; et notre auteur semble bien le reconnaître, lorsque, en poursuivant son développement, il met, sans avertir de la substitution, à la place de la Bible, « Christ et son Evangile, » ce qui, à s'exprimer exactement, n'est certainement pas la même chose.

Ailleurs encore l'orateur emploie une expression impropre et de nature à provoquer des confusions fâcheuses et graves, lorsqu'il appelle « doctrine centrale » une doctrine qui, à une époque et pour des causes particulières, demande à être mise surtout en vue et défendue contre les attaques de l'esprit du temps. Il ajoute : « La théologie moderne n'est ni *solifidienne*, ni prédestinatienne, ni sacramentaire, mais christologique. La doctrine centrale, autour de laquelle toutes les autres

se réunissent, n'est pas la justification par la foi, ni l'élection ou la réprobation, ni le dogme de la présence eucharistique, mais le grand mystère de Dieu manifesté en chair, la personnalité divino-humaine et l'œuvre expiatoire de notre Seigneur. » Ce qui est indiqué ici comme « la doctrine centrale » n'est pas *une* doctrine, mais au moins trois, n'appartenant pas même toutes au même champ de la théologie.

A propos de ce qu'il appelle « l'adoucissement du haut calvinisme (moderation of high calvinism), » M. Schaff apporte au problème de la conciliation entre la souveraineté divine et la responsabilité humaine une « solution pratique dans laquelle, dit-il, tous les vrais chrétiens peuvent s'accorder. » Voici cette solution qui, pour n'être pas neuve, n'en est pas moins utile en pratique, mais dont la théologie spéculative a peu de chose à tirer et dont M. Schaff dispose les termes bien peu correctement et en les plaçant sous des noms historiques qui peuvent provoquer de justes réclamations : « Tous ceux qui sont sauvés le sont par la libre grâce de Dieu, sans aucun mérite propre ; — et ceci est le calvinisme. Tous ceux qui sont perdus le sont par leur propre faute, en rejetant l'Evangile à eux sincèrement offert; — et ceci est l'arminianisme. »

Si l'arminianisme consiste à affirmer que tous ceux qui sont perdus le sont par leur propre faute, Calvin est un arminien d'avant Arminius, car il a dit : « Pour ceste cause les enfans mesmes sont enclos en ceste condamnation : non pas simplement pour le peché d'autruy, mais pour le leur propre.... Sans coulpe nous ne serions point attirez en condamnation. » (*Inst.*, II. I, 8,) Et ailleurs : « Si on objecte, que fera doncques le pauvre pécheur, veu que la promptitude de cœur, laquelle estoit requise pour obéir, luy est desniée? Je respon à cela, comment pourra-il tergiverser, veu qu'il ne peut imputer la dureté de son cœur, sinon à soy-mesme. » (*Inst.*, II, V, 5.) Et ailleurs encore : « Qu'ils n'accusent point Dieu d'iniquité.... veu qu'à leur escient ils suppriment ce qu'ils sont contraints de recognoistre : c'est qu'ils trouvent la cause de leur damnation en eux. » (*Inst.*, III, XXIII, 3.) Si M. Schaff entend qu'il

n'y a de perdus que ceux qui ont rejeté l'Evangile à eux sincèrement offert, alors je doute fort que l'arminianisme accepte cette définition, et que tous les vrais chrétiens soient d'accord là-dessus; car il se soulève immédiatement une foule de questions fort embarrassantes : Quelle est la position de ceux à qui l'Evangile n'a pas été offert? quelle est la portée de cette adjonction : *sincèrement* offert? Ceux qui n'ont pas entendu l'Evangile sont-ils donc dans un état neutre et non dans un état de perdition? S'il en est ainsi, la prédication de l'Evangile n'est pas pour eux un message de salut, mais une épreuve destinée à les faire sortir d'un état d'indifférence pour entrer dans un état de salut ou de perdition : est-ce bien ainsi que la mission auprès des païens, par exemple, doit être considérée?

Je n'insiste pas. Ma seule intention est de faire sentir combien, dans ce discours-manifeste, les expressions sont peu mesurées, peu exactes, peu en harmonie avec le but poursuivi et la circonstance en vue de laquelle il a été composé. Ce n'est pas ainsi qu'on délimite un terrain commun sur lequel puissent se rencontrer et s'entendre des frères venus de divers côtés avec des idées, des vues, des tendances diverses qu'il s'agit de concilier.

La même conclusion ressort d'une dernière citation, tirée d'un morceau sur le salut des enfants, dont nous reprendrons tout à l'heure l'idée principale : « Il ne peut y avoir de salut sans Christ. Mais le salut n'exige pas nécessairement une connaissance historique de Christ, non plus que la damnation n'exige une connaissance historique de la chute d'Adam. » Est-ce à dire que nous soyons sauvés en Christ de la même manière que nous sommes perdus en Adam, antérieurement à un acte positif et individuel de notre volonté? Cela me paraît inadmissible : l'humanité est perdue en bloc par une chute qui est la chute de l'espèce et qui passe, par filiation naturelle, à chaque descendant d'Adam, qu'il connaisse ou non la chute de son premier père ; mais elle se relève individu par individu, le salut étant saisi par chacun au moyen d'un acte de foi que nous ne pouvons pas concevoir sans une certaine connais-

sance de Christ. Quant aux enfants qui ne sont pas encore en âge d'avoir cette connaissance à un degré quelconque, tout ce que nous pouvons en dire, c'est que ce ne sont pas encore des individus; nous ignorons comment ils peuvent participer au bienfait de Jésus-Christ, et nous n'avons, à leur égard, qu'à nous en remettre, avec une confiance aveugle, à la miséricorde et à la sagesse infinie de notre Père céleste.

II

Ceci nous amène directement au sujet spécial du sort des enfants morts sans baptême.

« C'est devenu presque un article de foi dans les églises réformées, dit M. Schaff, que tous les enfants morts en bas âge sont sauvés par l'expiation. C'est un développement légitime de la doctrine calviniste de l'élection, qui accorde une extension indéfinie de la grâce de Dieu par delà les moyens visibles. Tous les systèmes orthodoxes qui maintiennent la nécessité du baptême d'eau pour le salut conduisent à l'horrible conclusion que tous les enfants qui meurent en bas âge sans avoir reçu le baptême, aussi bien que les païens, c'est-à-dire la portion de beaucoup la plus considérable de l'humanité, sont perdus pour toujours.... Zwingli fut le premier, mais aussi le seul parmi les réformateurs (excepté son ami et successeur Bullinger) qui eut le courage de s'opposer à cette lugubre opinion, et d'enseigner le salut de tous les enfants et d'une grande partie des païens adultes. » Je doute que cette dernière assertion soit rigoureusement exacte, mais assez peu importe. M. Schaff affirme donc que Zwingli est le seul réformateur qui se soit opposé à la lugubre doctrine de la damnation des enfants morts sans baptême. Il admet en outre, et ceci n'est pas moins grave, que les systèmes orthodoxes maintiennent la nécessité du baptême d'eau pour le salut. Il est vrai qu'il y a dans ses développements des oscillations et des contradictions; mais les deux affirmations que je viens de rappeler sont péremptoires.

Nous avons déjà cité celle de la *Revue chrétienne* : « La ré-

forme a cru à la damnation des petits enfants non baptisés. »

La même opinion, chose piquante, a été portée à la tribune du sénat français, sous l'empire, par M. le président Bonjean, le même qui plus tard est tombé sous les balles de la Commune. C'était, je crois, en février ou mars 1866; il s'agissait déjà de ces insolubles difficultés de l'église réformée nationale, auxquelles, six ans après, le fameux synode n'a su apporter ni un terme ni même une trêve : « Jugez de l'embarras, s'écriait l'honnête sénateur, assez embarrassé lui-même en pareille matière, jugez de l'embarras où se trouverait le ministre des cultes ! Les uns, et ceux-ci sont les seuls, les véritables orthodoxes, auront adopté la confession de foi de La Rochelle de 1599 (*sic*). Cette confession, qui admet une foule de choses que tous les protestants repoussent aujourd'hui, telles que la prédestination, la damnation des enfants morts sans baptême, doctrine dure et impitoyable que Calvin avait empruntée à saint Augustin ; d'autres auront préféré le symbole de Nicée (*sic*) ou celui de Constantinople de 381 qui est récité, je le crois, aujourd'hui dans l'église orthodoxe ; d'autres enfin le symbole modifié par l'addition *Filioque*..... »

Il faut pourtant faire entendre une voix mieux avisée, et cette voix sera celle d'un de nos ennemis acharnés, de Bossuet. L'auteur de l'*Histoire des variations* connaissait bien la doctrine réformée ; pour soutenir la polémique avec les savants théologiens de son temps, il avait dû l'étudier en détail et à fond. Il écrivait, dans son *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, les lignes suivantes : « Comme les petits enfants ne peuvent suppléer le défaut du baptême par les actes de foy, d'esperance et de charité, ni par le vœu de recevoir ce sacrement, nous croyons que s'ils ne le reçoivent en effet ils ne participent en aucune sorte à la grâce de la rédemption ; et qu'ainsi mourant en Adam, ils n'ont aucune part avec Jésus-Christ. » « Il est bon d'observer icy que les Luthériens croyent avec l'Eglise catholique la nécessité absolue du baptême pour les petits enfans, et s'étonnent avec elle de ce qu'on a nié une vérité, qu'aucun homme avant Calvin n'avoit osé ouvertement révoquer en doute, tant elle estoit fortement

imprimée dans l'esprit de tous les fidelles. » « Cependant les Prétendus Réformés ne craignent pas de laisser volontairement mourir leurs enfans, comme les enfans des infidelles, sans porter aucune marque du christianisme et sans en avoir reçu aucune grâce, si la mort prévient leur jour d'assemblée. » (*Exposition*... Art. IX.) Cette doctrine, acceptée par les luthériens à cause de leur théorie des sacrements, est bien une doctrine catholique, les paroles de Bossuet le montrent assez, et elle est admise aussi, comme un des fondements de la foi chrétienne, par Pascal, lorsqu'il dit, dans un curieux passage de ses *Pensées* :.... « Qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. » (Ed. Faugère, II, 105.)

Voyons, documents en mains, ce qu'il en est quant à l'église réformée.

Ce qui a pu donner lieu à l'opinion que je combats, c'est probablement l'art. XI de la confession gallicane, mal lu et surtout mal compris. M. Bonjean le déclare nettement, au milieu de toutes les bévues qu'il entasse. M. de Pressensé le donne à entendre, car le passage de lui que j'ai cité est précédé de cette phrase : « Nous venons de relire la confession de foi et la discipline de nos pères.... » Voici cet article : « Nous croyons que ce vice (le péché originel) est vrayement peché, qui suffit à condamner tout le genre humain, jusques aux petis enfans dès le ventre de la mere, et que pour tel il est reputé devant Dieu : mesmes que après le baptesme c'est toujours péché, quant à la coulpe, combien que la condamnation en soit abolie ès enfans de Dieu, pource que Dieu, par sa bonté gratuite, ne nous l'impute point. (J. Calv. op. Edit. Brunsv. IX, col. 743.)

Les auteurs de la confession entendent-ils par là que les

petits enfants soient effectivement condamnés par suite du péché originel, tant qu'ils n'ont point reçu le baptême ? Non certainement. Ils entendent et ils disent que le péché originel « suffit » à les condamner, eux et tout le genre humain, si l'on ne tient compte que de la justice de Dieu et non de sa miséricorde et de ses décrets de salut ; les enfants sont condamnés en droit, ce qui n'emporte point qu'ils le soient en fait, pas plus que lorsque les fidèles, confessant leurs péchés selon la liturgie officielle de la même église, s'expriment ainsi : « De nostre vice nous transgressons sans fin et sans cesse tes saints commandemens ; en quoy faisant, nous acquerons par ton juste jugement ruine et perdition sur nous, » ils n'entendent déclarer qu'ils soient actuellement en état de perdition et de mort ; ils déclarent qu'ils en sont dignes, et que, pour ce qui les concerne, à rigueur de justice et en dehors de la bonté gratuite de Dieu, ils ne méritent pas autre chose.

Il est important de remarquer en outre que l'article nie expressément que le baptême change quelque chose à l'état des enfants ; après le baptême, le péché subsiste « quant à la coulpe, » et si « la condamnation en est abolie, » cette abolition n'est point attribuée au baptême, puisqu'il est dit non pas « ès baptisés, » mais « ès enfans de Dieu. »

La même doctrine est exprimée, plus clairement peut-être encore, dans l'article correspondant de la « confession de foy faicte d'un commun accord par les fidèles qui conversent ès Pays Bas. » (1561.) Art. XV : « Nous croyons que par la desobeissance d'Adam a esté espandu le péché originel au genre humain, lequel est une corruption de toute la nature, et un vice hereditaire, duquel mesme sont entachez les petis enfans au ventre de leur mère, et produit en l'homme toute sorte de peché y servant de racine : mesme tout ce vice est tant vilain qu'il est suffisant pour condamner le genre humain : et n'est pas aboli mesme par le baptesme, combien toutesfois qu'il n'est point imputé à condamnation aux enfans de Dieu par sa grace, et miséricorde. »

Interrogeons maintenant le grand docteur réformé, Calvin.

Son opinion sur le salut des petits enfants et sur le sens et l'effet du baptême ne ressort pas seulement de l'ensemble de sa doctrine, il l'a exprimée directement, avec toute la netteté désirable, en plusieurs occasions.

Il l'a fait d'abord dans sa réfutation de l'Interim allemand de 1548, réfutation publiée en latin, en 1549, et traduite en français la même année sous ce titre : « La vraye façon de reformer l'église chrestienne et appointer les différens qui sont en icelle. » Un éditeur allemand ayant reproduit l'ouvrage latin, en réfutant par un avis au lecteur l'opinion de Calvin sur le point même qui nous occupe, l'état des enfants des fidèles et l'efficacité du baptême, Calvin lui répliqua en 1550, par un « appendix » étendu, qui fut dès lors ajouté aux éditions latines, mais qui ne le fut jamais à celles de la traduction. Il nous suffira de citer un passage du traité lui-même d'après la version française : « Il est besoin de toucher, quant au Baptesme, un poinct en brief : c'est que les Moyenneurs (les auteurs de l'Intérim) pouvoyent bien laisser ce qu'ils alleguent en passant : à savoir, que nul ne peut estre sauvé sans estre baptisé. Car outre ce qu'ils faillent, en attachant le salut des âmes aux signes visibles, ils font grande injure à la promesse, comme si elle ne suffisoit point pour nous donner le salut qu'elle offre : sinon estant aidee d'ailleurs. Les enfans des fidèles sont saincts dès leur naissance : pource que devant que venir au monde, ils sont desja adoptez en l'alliance de vie eternelle. Et n'y a point d'autre raison de les recevoir en l'Eglise, sinon que desja auparavant ils appartenoyent au corps de Christ. Et quiconque admet au baptesme ceux qui en sont estranges : il le profane. Parquoy ceux qui font le baptesme tellement nécessaire, que quiconque ne l'aura eu soit privé de salut : premierement ils font outrage à Dieu, et puis ils se contredisent à eux-mesmes : d'autant que d'imprimer la marque de Christ à ceux qui sont estranges de luy, ce n'est pas chose licite. Ainsi, il faut que la grace d'adoption précède le baptesme. Or cette grâce n'est pas seulement cause à demi de notre salut : mais elle nous apporte le salut entier, lequel nous est après ratifié par le baptesme... » (Calvin, Opusc. édit. 1566, pag. 1068.

Voyez, aussi Calvini opera. Edit. Brunsv. VII. Proleg. XLI, XLII, col. 619, sq. 675-686.)

Six ans plus tard, Calvin écrivant à J. de Glauburg, sénateur de Francfort, au sujet de différends avec les docteurs luthériens, revient sur la même question et s'exprime d'une manière toute semblable :

« Je n'ignore pas combien profondément est fixée dans les cœurs de plusieurs cette persuasion : que les enfants qui sont retirés du monde sans baptême sont exclus de l'espérance du salut. Mais il convient aussi de peser sous quel léger prétexte cette erreur a pu s'établir. On cite cette célèbre parole de Christ : Si quelqu'un ne naît d'eau et d'esprit, etc. » Après avoir discuté ce passage, Calvin conclut : « Pour mieux ôter tout doute, il faut toujours tenir ce principe : que le baptême n'est pas conféré aux enfants pour qu'ils deviennent fils et héritiers de Dieu, mais que, parce qu'ils sont déjà considérés comme étant en cette place et en ce degré auprès de Dieu, la grâce de l'adoption est scellée dans leur chair par le baptême.... » « En somme, à moins qu'on ne veuille renverser tous les principes de la religion, il faudra avouer que le salut de l'enfant n'est pas fondé sur le baptême, qu'il est seulement scellé (obsignari) par le baptême. D'où il suit qu'il n'est pas précisément et simplement nécessaire... » (Lettre du 24 juin 1556. Calv. Epist. et resp. Edit. 1576, pag. 180.)

On trouve dans les lettres latines du réformateur une consultation sur des points de pratique relatifs au baptême, adressée, en date du 13 novembre 1561, à des frères dont le nom n'est pas donné, et qui conclut encore de même.

Nous avons réservé pour dernière citation une lettre française, du 6 septembre 1554, qui emprunte à la circonstance dans laquelle elle fut écrite un intérêt particulier et un caractère décisif. Un gentilhomme provençal, habitant Turin, avait un enfant qu'il ne pouvait faire baptiser selon le rite réformé dans une ville où ce culte n'était pas célébré alors. Plutôt que de recourir au ministère d'un prêtre romain, ce qui répugnait à sa foi, il préféra attendre le moment où il aurait à sa portée des secours religieux en harmonie avec sa profession évangé-

lique. L'enfant tomba malade et mourut sans avoir été baptisé. Quelques protestants y trouvèrent sujet à scandale et Calvin, averti, écrivit au père. Après lui avoir adressé quelques paroles de consolation sur la perte de son enfant, il discute la question du prétendu scandale donné à l'église, et conclut en approuvant la conduite du gentilhomme. Puis il en vient à ce qui concerne le sort de l'enfant lui-même : « Si quelqu'ung réplicque que vostre enfant a esté privé du baptesme qui est le signe du salut, je respons que sa condition n'est point pire pour cela devant Dieu. Car combien que le baptesme scelle nostre adoption, toutesfois nous sommes enrollés au registre de vie tant par la bonté gratuite de nostre Dieu, que par sa promesse qu'ainsi soit. En vertu de quoy nos enfans sont-ils saulvés, sinon pource qu'il est dict : *Je suis le Dieu de ta lignée ?* Mesmes sans cela ils ne seroient point capables d'estre baptisés. Si leur salut est asseuré par la promesse, et que le fondement soit assez ferme de soy, il ne fault pas estimer que tous les enfans qui meurent sans baptesme périssent, car en voulant honorer le signe visible, on feroit grand injure et déshonneur à Dieu, desroguant à sa vérité, comme si nostre salut n'estoit pas bien appuyé sur sa simple promesse. Puis doncq qu'il n'y a eu de vostre costé nul mespris du sacrement, cela n'emporte nul préjudice au salut de vostre enfant, qu'il soit décédé devant que vous eussiez loisir et moien de le faire baptiser. Ainsi il n'y a nulle cause de scandalle à ceux qui ne se vouldront point fascher sans propos. Ce que vous pouvez remonstrer à tous fidèles, affin qu'ils en soient appaisés. » (Lettr. franç. de Calvin. Edit. Bonnet. I, 438.)

De ces diverses citations et de l'ensemble de ces vues me paraissent ressortir les éléments suivants d'une théorie dont je ne pense cependant pas que Calvin et ses collaborateurs eussent nettement conscience :

1. Les enfants des fidèles s'ils meurent avant l'âge où ils peuvent avoir une foi personnelle, sont sauvés.

2. Le baptême n'est pour rien dans ce salut.

3. S'ils ont reçu le baptême, il est pour eux le sceau du

salut déjà obtenu, mais non sa cause, même occasionnelle.

4. Ce salut repose sur la libre grâce de Dieu qui les a élus avant leur naissance.

5. Le moyen d'appropriation de cette grâce est la foi de leurs parents qui leur est imputée.

Toute cette doctrine a pour fondement scripturaire les promesses de Dieu faites aux enfants des fidèles, et la déclaration de saint Paul : *Vos enfants sont saints*. Elle a pour fondement psychologique la même solidarité qui est au fond de la doctrine du péché originel. La vie de l'enfant, sa vie religieuse et morale, ou, en un mot, sa vie spirituelle, comme sa vie physique, fait d'abord partie intégrante de la vie de ses parents et ne s'en détache que progressivement. Sa vie physique devient personnelle au moment de la naissance ; pour la vie spirituelle, le moment est plus tardif, variable selon les individus et les circonstances, et insaisissable à notre observation. C'est cette vie commune qui explique, autant que cela peut s'expliquer, que la foi d'un père ou d'une mère puisse être imputée à son enfant.

Affirmer purement et simplement le salut de tous les enfants morts en bas âge, à quelques parents qu'ils appartiennent, comme le docteur Schaff paraît le faire et comme il l'attribue à Zwingli, est une témérité que rien, ni dans l'Ecriture, ni dans l'expérience, ne vient justifier. « Les choses cachées sont pour l'Eternel, mais les révélées sont pour nous et nos enfants à jamais. » (Deut. XXIX, 29.)

C.-O. Viguet.

BULLETIN

THÉOLOGIE

B. Riggenbach. — Le Chronicon de Conrad Pellican [1].

Parmi les hommes de la réforme il en est peu qui vous inspirent autant, à la fois, de respect par leur savoir et de sympathie par leur caractère que celui qui fut, à Bâle, le collègue d'Œcolampade, à Zurich, l'infatigable auxiliaire de Zwingli, de Bullinger, de Léon Jude et de Bibliander. Cependant, comme plusieurs des réformateurs de second ordre, Conrad Pellican (né 1478, mort 1556) n'a pas encore trouvé son biographe dans notre siècle. Jusqu'à ces derniers temps, on s'en est tenu presque exclusivement, en fait de sources, à la *Vita Pellicani* que Melchior Adam a insérée dans ses *Vitae Germanorum Theologorum* (Heidelb. 1620.) Il est vrai qu'Adam avait puisé à bonne source, puisqu'il n'a guère fait que reproduire une notice biographique placée en tête de l'édition de 1582 des Commentaires de Pellican par l'antistès Louis Lavater, et que celui-ci, à son tour, s'était borné à extraire une autobiographie de son maître vénéré.

Depuis quelques années, cependant, l'attention des historiens de la renaissance et de la réformation s'est fixée à plus d'une reprise sur cet homme dont Bèze dit dans ses *Vrais pourtraits* que, « entre autres choses il estait si bien versé en la langue hébraïque, comme ses doctes commentaires sur la Bible en font foy, que l'on ne sauroit trouver gueres de Rabins pour les lui comparer. » L'intérêt s'est porté principalement sur l'autobiographie dont nous venons de parler, et qui est déposée à la bibliothèque de la ville de Zurich. Quel-

[1] *Das Chronikon des Konrad Pellikan*, zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen herausgegeben durch B. Riggenbach, Pfarrer. Bâle, Detloff, 1877. XLII et 198 pag.

ques fragments de ce *Chronicon* ont été publiés en latin ou en allemand. Il méritait d'être édité en entier. Le jubilé de l'université de Tubingue a suggéré à un jeune et savant théologien bâlois l'idée de se charger de cette besogne aussi utile que laborieuse. Il a pensé avec raison que, pour témoigner à la vénérable *alma mater Eberhardo-Carolina* la reconnaissance des fils en grand nombre qu'elle compte en Suisse, on ne pouvait mieux faire que de lui dédier cette biographie d'un Souabe nationalisé Suisse qui, le premier, avait fait fructifier sur terre helvétique des connaissances linguistiques acquises pendant un séjour à Tubingue. Notons en passant que, par une coïncidence remarquable, le même jubilé a provoqué une autre publication, non moins intéressante, relative également à Pellican. C'est la reproduction photolithographique, par les soins de M. E. Nestle, de son *De modo legendi et intelligendi Hebræum*, composé à Tubingue en 1501 et imprimé à Strasbourg en 1504. Par cette publication se trouve définitivement liquidée la question, vivement débattue ces derniers temps, de savoir qui, de Reuchlin ou de Pellican, a été le premier en Allemagne à publier une grammaire et un dictionnaire hébraïques. La priorité appartient au second, les *Rudimenta* de Reuchlin n'ayant paru qu'en 1506.

Le *Chronicon C. P. R.* (Conradi Pellicani Rubeaquensis, c'est-à-dire de Ruffach en Alsace, où il naquit) *ad filium et nepotes* a été rédigé en 1544, puis continué d'une manière plus sommaire jusqu'à la veille de la mort de l'auteur. La lecture n'en est pas précisément facile. Il y a loin, du style négligé, incorrect, souvent traînant, de notre hébraïsant à la belle latinité que nous sommes habitués à rencontrer dans les lettres mêmes les plus familières de Calvin. Le latin de Pellican se ressent de la *barbaries* « in qua natus sum et enutritus per temporis injuriam, » comme il le dit lui-même. Il a très vivement conscience de ce défaut qui, pense-t-il, doit rendre ses commentaires peu agréables aux hommes lettrés, mais il ne sait comment s'en corriger. Il s'en console, d'ailleurs, sachant « simplicitatem stili mediocriter latini non abhorrere a stilo Spiritus sancti simplici et plano, et quod major sit copia mediocriter studiosorum..., quam eximie doctorum. (Pag. 128.) L'imperfection de la forme est amplement rachetée par l'intérêt très réel que présente le fond. Ce qui frappe le plus agréablement le lecteur c'est la singulière modestie et l'accent de parfaite sincérité dont ce récit est pénétré d'un bout à l'autre. C'est bien là l'ami « citra ullum fucum aut ostentationem » dont parle Conrad Gessner. Avec quelle mansuétude, quels ménagements il s'ex-

prime au sujet de ceux, catholiques ou luthériens, dont il aurait eu les plus légitimes motifs de se plaindre! Quelle admiration franche, enthousiaste même, et sans ombre de jalousie, pour ses collègues de Zurich! Pas la moindre trace de *rabies theologica!* On ne s'étonne pas, après cela, d'entendre parler de lui, par un de ses disciples, comme d'un homme « qui, de sa vie, ne s'était laissé maîtriser par la colère, et de qui, durant le cours d'une longue carrière, la paix de Dieu ne s'était pas retirée pour trois jours. » (Pag. XLII.)

Il est naturel que dans des mémoires qui n'étaient pas destinés à la publicité les circonstances personnelles, les intérêts domestiques, les affaires de ménage même, occupent une assez large place. En bon père de famille, le digne professeur consigne année par année le montant de ses revenus, aussi modestes que lui-même, mais sur lesquels il trouve moyen, tout en exerçant largement l'hospitalité, d'économiser de quoi s'acheter une maison. Avec une naïveté charmante il raconte l'histoire de ses deux mariages, dont il contracta le premier à l'âge de quarante-huit ans, et rien n'est touchant comme l'éloge qu'il fait de sa première femme, la mère de son cher Samuel. Elle avait toutes les qualités nécessaires au bonheur d'un homme pieux, grand travailleur et essentiellement peu pratique. Tandis que le grand Casaubon, dans ses *Ephémérides*, ne peut retenir ce soupir: « Domine, fateor ita maritam esse meam, ut quæ allevationi et auxilio esse debet, sit interdum studiis nostris impedimentum[1], » voici ce que nous lisons dans le *Chronikon* de Pellican (pag. 73): « Decennio mihi uxor fuit, quo toto tempore non ausim confiteri, ut me in studiorum meorum negotiis, quæ multa fuerant, vel ad horam unam impedierit. Haud aliter quam sollicita mihi Martha adfuit et de omnibus necessariis providit diligentissime. » Touchants aussi sont les exhortations et les conseils qu'il adresse à ce fils qu'il avait baptisé du nom de Samuel, parce qu'au moment de sa naissance on en était, à l'auditoire de théologie, à l'histoire de l'enfant Samuel, que la mère du nouveau-né s'appelait Anne, et que le nom de Pellikan « ne diffère pas beaucoup de celui d'Helkana. » (Pag. 115.) Ceux qui s'intéressent à l'histoire des mœurs, des us et coutumes, à ce que nos voisins de langue allemande appellent l'histoire de la culture, trouveront à glaner dans ces mémoires plus d'un détail nouveau, plus d'un trait piquant.

[1] V. Lichtenberger, *Encyclop.*, Tom. II, pag. 663, article de M. Charles Dardier.

Ce qui est d'une plus grande portée, ce sont les pages où Pellican nous initie à ses études, au développement de ses idées, aux expériences diverses par lesquelles il fut amené à sortir de l'*egyptiaca et papistica captivitas*. Il faut signaler surtout le morceau où il raconte la manière dont il s'y prit, à l'âge de vingt-un ans, étant à Tubingue, pour déchiffrer l'hébreu, seul, sans maître et sans grammaire. (Pag. 17 et suiv.) Quelle ardeur dévorante au travail! Quels transports quand il apprend qu'une Bible hébraïque entière est arrivée à Tubingue, qu'elle est à vendre, que le libraire est prêt à s'en dessaisir pour un florin et demi, et quand la générosité d'un sien oncle, qui était prédicateur de la cathédrale à Spire, lui fournit le moyen d'acquérir ce trésor! Ce qui est fort intéressant aussi, et ignoré jusqu'à présent, ce sont les rapports qui s'établirent entre Pellican et le savant Reuchlin, alors à Stoutgard; il paraîtrait (pag. 20 et suiv.) que le jeune étudiant fut pendant quelque temps le collaborateur du célèbre humaniste, occupé comme lui de la composition d'un lexique de la langue sainte. Citons encore le récit des voyages qu'il fit dans l'intérêt de son ordre (des Frères Mineurs), en particulier son voyage à Rouen, en 1516, pendant lequel il eut l'occasion, à son passage à Paris, de faire la connaissance de Jacques Lefèvre d'Etaples; puis l'année suivante, son voyage à Rome d'où il revient *pertæsus mendaciorum* (pag. 65) et tout disposé à prêter une attention complaisante aux écrits « d'un certain Luther, frère augustin, » que l'on commençait à colporter par toute l'Allemagne. Plus loin (pag. 75 et suiv.), dans ce qu'il raconte de son second séjour à Bâle, d'abord comme père gardien, 1519-1524, puis comme professeur à l'université, 1523-1526, on trouve plusieurs morceaux qui répandent un jour nouveau sur les origines de la réforme dans cette cité. Ils nous apprennent que le couvent présidé par Pellican était regardé, non sans raison, comme le principal foyer du mouvement, mais ils montrent en même temps combien il répugnait au timide et pacifique gardien d'avoir à prendre position dans ces débats. Il fallut les intrigues de ceux qu'il appelle les scribes et les grands-prêtres (pag. 88) pour qu'il en vînt à se prononcer ouvertement, et même alors, jusqu'à son départ pour Zurich, il ne put se décider à quitter le couvent et à jeter le froc.

C'est en 1526 qu'à l'appel de Zwingli il se rendit dans l'Athènes de la Limmat, pour y passer les trente dernières années de sa studieuse existence. On lira avec un vif intérêt ce que notre chroniqueur dit de la vie ecclésiastique et religieuse à Zurich pendant les dernières années de Zwingli et sous « l'épiscopat » de Bullinger; de l'en-

seignement populaire et théologique qui s'y donnait ; des nombreux étrangers qui se rencontraient dans cette ville éclairée et hospitalière ; de ses propres travaux bibliques, thalmudiques et rabbiniques; de ses traductions en allemand de divers auteurs, notamment d'Aristote, et de l'importance qu'avait à ses yeux, pour le bien des nouvelles générations, l'œuvre de la traduction des ouvrages de philosophie naturelle et morale, d'histoire, etc., en langue allemande, *nobilissima ditissima omnium.* Quand, dit-il, tous ces ouvrages pourront se lire dans la langue maternelle, au lieu de l'être péniblement dans les originaux grecs et latins, que de temps gagné pour s'occuper des choses de Dieu! Alors on trouvera aussi le loisir d'étudier la langue de ces Turcs, « qui bientôt seront nos voisins, » afin de pouvoir les convertir et les apprivoiser. (Pag. 135 et suiv.)

Si l'on doit regretter une chose, c'est que la modestie de Pellican, la crainte de se faire valoir, l'ait rendu si laconique en ce qui concerne ses relations avec quelques-uns des grands hommes de son temps. Ainsi, nous n'apprenons rien de ses rapports personnels avec Erasme ; Calvin est nommé une seule fois (pag. 171), à propos d'une visite qu'il fit à Zurich en mai 1545 dans l'intérêt des Vaudois. Fort peu de détails, également, sur les controverses entre les Suisses et Luther et les efforts conciliateurs de Bucer. Quelques mots, seulement, jetés çà et là, qui laissent deviner la pensée de l'auteur, ses sympathies et ses antipathies. Tout ce qu'il sait, ou plutôt, qu'il lui plaît de dire au sujet du colloque de Marbourg en 1529, c'est que Zwingli en revint « sub vindemiis, in quibus collectum est vinum acerbissimum, » faisant ainsi un malicieux rapprochement entre l'âpreté des paroles de Luther et celle du vin de la même année (pag. 117.) Ailleurs, à l'an 1536, à propos de la concorde de Wittemberg, il se borne à ces deux ou trois lignes : « quibus diebus (pendant que Pellican était à Strasbourg) Bucerus, Capito et Zwickius redibant ex Wittemberga cum quibusdam articulis, qui non placuerunt, nec sunt a nostris accepti, quia defendi non poterat (*sic*). »

Quoi qu'il en soit, M. le pasteur Riggenbach a droit à toute notre reconnaissance pour le soin qu'il a voué à cette œuvre. Il en a rehaussé le prix pour le lecteur par les notes historiques et bibliographiques dont il a accompagné le texte, et par l'intéressante introduction dont il l'a fait précéder. Nous prenons bonne note de sa promesse de nous donner par la suite une biographie de son héros. Il a déjà presque tous les matériaux entre les mains, et la manière dont il s'est acquitté, il y a peu d'années, de l'entreprise de

nous faire connaître un autre réformateur de second ordre, Jean Eberlin de Gunzbourg, nous permet d'attendre de lui un travail soigné et consciencieux. Peut-être profitera-t-il aussi de cette publication pour combler une lacune que nous ne pouvons nous empêcher de regretter. Il nous apprend (pag. XII) que le portrait de Pellican, sorti probablement de l'atelier de Holbein, existe à Zurich et qu'il a été reproduit en tête de la Feuille du jour de l'an (1871) de la Bibliothèque de cette ville. N'aurait-il pas été possible, sans augmenter de beaucoup le prix du volume, de le reproduire aussi en tête de ces mémoires? H. V.

GODET. L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN [1]. — LUTHARDT. L'ÉVANGILE DE JEAN [2]. — BEYSCHLAG. CONSIDÉRATIONS SUR LA QUESTION JOHANNIQUE [3].

Les trois ouvrages qui vont nous occuper dans ces quelques pages montrent assez à ceux qui en douteraient que « la question johannique, » pour employer le terme consacré, n'est pas encore définitivement résolue. La discussion sérieusement inaugurée par les *Probabilia* de Bretschneider, continuée et développée par Baur et les critiques qui, de près ou de loin, se rattachent à l'illustre théologien, dure encore aujourd'hui sans avoir rien perdu de son intensité et de son importance primitive. De tous côtés l'on sent que nous sommes en face de l'un des problèmes les plus essentiels de l'histoire du christianisme primitif. Nul ne sait encore de quel côté penchera définitivement la balance et cette étude compliquée, quoi qu'en disent dans les deux camps les hommes qui prétendent à une impartialité absolue, de questions christologiques assez graves, ne cesse d'exciter le plus grand intérêt comme aussi les débats les plus orageux. En présence de cet état de choses, le chant de triomphe de quelques cri-

[1] *Commentaire sur l'évangile selon saint Jean*, tom. I. Introduction historique et critique; tom. II, Explication des chapitres I à VI; tom. III, Explication des chapitres VII à XXI. — Seconde édition, complétement refondue. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1876-77. 3 vol. in-8.

[2] *Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt.* — Zweite erweiterte und mehrfach umgearbeitete Auflage. Nürnberg, C. Geiger, 1875-76. — 2 vol. in-8.

[3] Beiträge zur johanneischen Frage. *Würdigung des vierten Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule.* Gotha, 1876. — 1 vol. in-8.

tiques trop sûrs d'eux-mêmes et qui considèrent l'inauthenticité du quatrième évangile comme un fait définitivement acquis à la science est-il au moins prématuré [1]. Voilà, en effet, dans l'espace de trois années à peine, trois théologiens éminents qui consacrent le meilleur de leurs forces à défendre la tradition de l'église primitive au sujet de notre document, et personne, pas même les plus prévenus, ne pourra refuser à ces auteurs le sérieux de l'esprit scientifique, l'étendue des connaissances et l'habileté dans la manière de traiter ce problème difficile.

L'ouvrage de M. Beyschlag seul, il est vrai, est entièrement nouveau. Son travail qui a paru d'abord dans les *Studien und Kritiken* (1874 et 1875) a été réuni en un volume sans modifications essentielles. Il ne s'agit pas ici d'une étude complète de la question, mais seulement, comme l'indique le titre du volume, de quelques considérations sur les points les plus essentiels du débat. L'auteur nous donne avant tout le résultat de ses recherches personnelles. Il voue une attention sérieuse à la manière de voir de Baur qui faisait de l'évangile un ouvrage spéculatif servant à décrire sous une forme plus ou moins complète le développement, le procès du Logos ; à ce premier point se rattache ensuite une étude de détails divers, destinée à faire ressortir le caractère historique de notre document ; enfin l'ouvrage se termine par un exposé du point de vue qui a inspiré l'écrivain sacré et de l'élément subjectif qu'il faut faire intervenir dans l'évangile pour le comprendre. Cette dernière partie est certainement la plus intéressante de tout l'ouvrage, la plus satisfaisante au point de vue de la solution du problème johannique.

Quant à MM. Godet et Luthardt, ils ne sont pas inconnus de nos lecteurs, le premier surtout. Leurs commentaires paraissent aujourd'hui en seconde édition, sérieusement retravaillés.

M. Godet en particulier a tenu grand compte des travaux les plus récents qui intéressent le sujet. Il n'a négligé aucun renseignement nouveau, aucune des questions que le débat sur le quatrième évangile a fait naître. C'est ainsi qu'il s'occupe avec beaucoup de soin de l'hypothèse nouvelle de Scholten et Keim, qui en sont venus à nier le séjour de Jean en Asie Mineure. L'excellent manuel de Schürer sur l'*Histoire des temps du Nouveau Testament* est aussi mis à con-

[1] Ainsi Scholten dans son opuscule : *Der Apostel Johannes in Kleinasien* (Berlin 1872). Il déclare que l'inauthenticité du quatrième évangile est un résultat de la critique historique, toujours plus généralement reconnu par ceux que n'aveugle aucun préjugé dogmatique. (Pag. 89.)

tribution à maintes reprises. En outre le professeur de Neuchâtel a fait lui-même une nouvelle étude de l'évangile qui n'a pas été sans porter ses fruits. A chaque page, en effet, on éprouve ce sentiment d'intime satisfaction qu'inspire naturellement une œuvre bien méditée. D'ailleurs ce n'est pas un livre seulement que nous avons devant les yeux, mais c'est un homme. Son zèle, l'amour qu'il a de son sujet, gagnent promptement celui qui le lit. Il y a de l'âme dans ce commentaire ; on y sent toutes les joies et toutes les émotions de l'auteur, entraîné par la gravité et le sublime des faits dont il s'occupe. Grâce à des études et à des méditations prolongées, il s'est établi entre le commentateur et le disciple aimé de Jésus une sorte d'intimité ; le second exerce son action sur le premier et si nous ne préférions la vérité à toute autre chose, cette impression nous ferait presque pardonner à M. Godet « l'étrange » (c'est bien le mot) interprétation qu'il nous donne de Jean XXI, 22 et d'après laquelle l'apôtre Jean ne serait pas mort réellement; mais, sous une forme mystérieuse et impénétrable pour nous, serait en relation constante avec la marche de l'église. (III, pag. 621.) Aussi malgré les réserves que nous aurions à faire, les doutes que nous aurions à émettre non-seulement sur des détails d'interprétation, mais sur une ou deux questions essentielles, nous croyons ne pas dépasser la juste mesure de l'éloge en disant que de tous les commentateurs modernes M. Godet est l'un de ceux qui ont le mieux compris et pénétré la pensée de Jean.

Déjà le plan proposé par le professeur de Neuchâtel en est une preuve convaincante. Il rend bien l'idée de l'évangéliste, saisit le caractère dramatique de son œuvre en distinguant dans ses phases diverses la lutte entre l'incrédulité et la foi, et la consommation de l'une et de l'autre. Cette opposition constante entre les ténèbres et la lumière, relevée comme fil directeur, est tout à fait dans l'esprit johannique. On se rappelle du reste la division proposée par M. Godet : Après le prologue (I, 1-17) qui introduit le sujet et indique le point de vue de l'écrivain, nous avons d'abord la *manifestation du Seigneur* comme Messie avec la naissance de la foi, et les germes de l'incrédulité. (I, 19-IV.) C'est le premier acte du drame ; il prépare tous les autres. Le second nous montre dans une double ligne le rapide développement de l'incrédulité juive et l'affermissement graduel de la foi chez les disciples. (V-XII.) Dans un troisième acte nous voyons le couronnement de l'œuvre spirituelle qui, sous l'influence du Maître, s'est opérée chez les disciples, maintenant dé-

finitivement acquis à la foi. (XIII-XVII.) Parallèlement à ce travail chez les fidèles, l'incrédulité poursuit son chemin naturel et aboutit au rejet et à la mort du Messie. A travers ces ténèbres la gloire de Jésus jette encore ses rayons les plus éclatants et la foi des siens mûrit au milieu de l'épreuve (XVIII-XIX) pour aboutir enfin à son triomphe définitif qui se consomme dans les apparitions du Ressuscité (XX [XXI]). Ce plan est certainement supérieur à ceux qui ont été proposés jusqu'ici. Il met le doigt sur le caractère subjectif, psychologique de cet évangile. M. Luthardt sur ce sujet comme sur tant d'autres se rapproche beaucoup de M. Godet. La seule différence est que le professeur de Leipzig réunit sous un seul titre, *Jésus et les siens*, dans une seule partie, les chap. XIII-XX. M. Godet a été évidemment mieux inspiré en distinguant nettement deux actes parallèles, d'un côté l'épanouissement de la foi, de l'autre, la mort du Maître, le fruit mûr de l'incrédulité.

Dans cette dernière édition, du reste, toutes les questions introductives sont traitées avec plus d'ampleur, plus de développements que précédemment. On n'a pas craint d'augmenter l'œuvre d'un troisième volume en consacrant le premier tout entier au problème critique, qui autrefois formait l'introduction et la conclusion de l'ouvrage. Vu l'importance de cette partie de l'étude du quatrième évangile, il valait mieux, en effet, faire sur ce sujet spécial un travail complet et bien uni, qui à lui seul constitue une étude indépendante du commentaire lui-même. C'est là que sont discutées avec les plus grands développements toutes les questions relatives à la vie de l'apôtre Jean, à son séjour en Asie Mineure, maintenant contesté par quelques critiques, aux caractères, à l'origine, au but de l'évangile, à l'époque de sa composition, etc. Nous y trouvons même, chose très précieuse et très instructive, une histoire de la question johannique. Certainement, M. Godet a dit tout ce qu'on peut dire en faveur de l'authenticité du quatrième évangile ; il a réuni toutes les preuves externes et internes, combattu toutes les objections. Or, comme celles-ci occupent la plus grande partie du volume, le travail a naturellement pris une tournure apologétique. C'est une défense de l'authenticité du quatrième évangile plus encore qu'une exposition positive prouvant la thèse soutenue.

Dans la partie exégétique de l'ouvrage, nous trouvons aussi un assez grand nombre de changements, souvent un remaniement complet. Toutes les modifications ne nous paraissent pas heureuses cependant. Ainsi nous préférons encore l'interprétation de Jean I, 5,

telle qu'elle est donnée dans la première édition. M. Godet voyait dans ces mots : *la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point saisie*, une idée générale. « Jean parlerait ici de cette révélation intérieure dont le logos a continué à éclairer l'humanité dès le moment de sa chute jusqu'à la venue de Jésus-Christ. » Maintenant il applique ces mots à l'apparition historique de Jésus-Christ et « au rejet de l'évangile par la majorité de l'humanité éloignée de Dieu, particulièrement par la masse de la nation israélite. » Les raisons invoquées en faveur de ce changement ne me paraissent pas décisives. Sans entrer dans une discussion qui nous mènerait trop loin, la liaison des idées ne nous conduit-elle pas naturellement à la première interprétation? Jean vient de parler de l'action, du rôle du logos qui est la lumière des hommes. Au verset 5, il introduit, comme le dit M. Godet lui-même, par le mot de *ténèbres* l'idée de la chute dont il n'avait point parlé jusqu'ici. N'est-il pas naturel dès lors que l'évangéliste qui donne dans son prologue une histoire de l'activité du logos, dise un mot au moins de son rôle dans l'humanité déchue avant l'apparition du Christ, dont le moment est alors marqué dans les versets suivants par le témoignage du Baptiste. Celui-ci introduit dans le monde cette lumière qui y était déjà, il est vrai, mais qui n'avait pas été perçue. Autrement il y a dans ce prologue si lié dans toutes ses parties une solution de continuité, un saut, pour mieux dire, étonnants. De l'activité divine du logos avant la chute de l'humanité, l'auteur passerait directement à l'apparition historique du Verbe, sans dire un seul mot de la période intermédiaire. On dira, sans doute, que l'allusion à cette phase de l'histoire humaine se trouve plus bas, aux versets 9 et 10. Mais un examen attentif nous montre que cette indication est faite à un autre point de vue. Il s'agit de faire remarquer que, si Jean rend le témoignage à la lumière, celle-ci n'était pourtant pas nouvelle venue dans le monde, mais que, sans avoir été saisie par les hommes, elle exerçait déjà avant cette époque son action au milieu d'eux. D'ailleurs, chronologiquement, l'activité du logos dans le monde pécheur a sa place au verset 5.

M. Godet nous dit que, dans notre manière de voir qui fut la sienne, « il n'y a aucune connexion entre le rejet de la révélation intérieure du logos durant le temps du paganisme et la venue de Jean-Baptiste. » Mais c'est précisément ce qu'indique cette *asyndète* « si remarquable entre les versets 5 et 6. » « Cette forme, ajoute très bien notre auteur, indique toujours chez l'écrivain une émotion assez forte pour rompre l'enchaînement extérieur du discours. » Et ici il y a une rupture très

brusque et très bien marquée par cette tournure. Les ténèbres n'ont point saisi la lumière, mais un homme, appelé Jean, va lui rendre témoignage et attirer sur elle l'attention.

Enfin, cette notion si absolue, le rejet total de la lumière par les ténèbres indiqué sans restriction aucune, s'applique fort bien à l'état de l'humanité avant l'apparition de Jésus-Christ, mais non plus à l'humanité après cet événement. Voyez, du reste, comme Jean parle aux versets 12 et 13 : *La lumière est venue dans sa demeure, et les siens* (les Juifs) *ne l'ont point accueillie; mais tous ceux qui l'ont reçue*, etc. Jean connaît donc dans les ténèbres des hommes qui ont reçu la lumière et si *les siens* ne l'ont pas voulu percevoir, il en est d'autres qui se sont laissé éclairer.

Quoi qu'il en soit du reste de ce point, nous nous plaisons à reconnaître que beaucoup de modifications apportées à la nouvelle édition du commentaire sont des meilleures. Certains traits décidément trop hypothétiques ont disparu ou ont été moins positivement affirmés. C'est ainsi que M. Godet renonce à expliquer les relations entre la famille de Zébédée et le souverain sacrificateur, qu'autrefois il fondait sur l'industrie de la pêche. Jean et les siens auraient fourni de poissons la table du grand prêtre. (Jean XVIII, 15, 16. Conf. 1re édition I, pag. 58, et 2me édition I, pag. 37.) *L'autre disciple* mentionné dans le passage cité n'est plus même nécessairement Jean, mais peut-être Jacques, son frère. Cette dernière supposition pourrait aussi disparaître avec davantage, car elle est aussi gratuite que la précédente. Le mieux serait, ce me semble, de se résoudre à ignorer le nom de ce ἄλλος μαθήτης que l'évangéliste n'indique pas et que ni M. Godet ni d'autres ne sont en mesure de découvrir.

Nous le disons, du reste, franchement : en plus d'une occasion, nous aurions aimé plus de sobriété dans l'indication de certains détails. L'invention n'est jamais de mise dans un commentaire sérieux, et, à cet égard, l'imagination féconde du commentateur dépare parfois son beau livre. La passion de tout expliquer, même l'inexplicable, de donner des indications que l'évangéliste lui-même ne donne pas et qui ne reposent sur aucune base certaine, fait naître des légendes fort jolies en elles-mêmes, mais qui nuisent au sérieux scientifique de l'ouvrage. Ainsi M. Godet nous racontera qu'au moment où Jésus appelle Nathanaël (Jean I, 46), « si celui-ci se préparait à recevoir le baptême de repentance, des pensées sérieuses devaient remplir son cœur. » (II, pag. 187.) Qui vous dit que Nathanaël ne fût pas déjà baptisé? qui vous dit qu'il allât auprès de Jean? Cette sup-

position est inutile; elle ne dit rien et rien ne la justifie. Lors des noces de Kana, on nous peint l'état d'exaltation des convives, de Marie surtout (II, pag. 206) : « Les disciples racontaient tout ce qui venait de se passer en Judée, les déclarations solennelles de Jean-Baptiste, la scène miraculeuse du baptême, que Jean avait enfin dévoilée, la preuve du savoir surnaturel que Jésus avait donnée en rencontrant Nathanël, enfin cette promesse surprenante de Jésus d'un ciel désormais ouvert, les anges montant et descendant... » Tout cela est destiné à expliquer comment Marie désire à ce moment une assistance divine. Le malheur est que « dans toute cette société » nous ne remarquons pas de traces d'exaltation; on ne parle ni des disciples, ni de leurs récits merveilleux; Marie seule demande un miracle. Tout ce tableau qui ne repose que sur de pures suppositions pourrait être retranché sans inconvénients.

Nous pourrions citer bien d'autres traits analogues, nous pourrions demander à M. Godet qui lui a dit que Marthe était une *veuve* (III, pag. 199), s'il est bien sûr que « les emprunts faits par Jésus à l'Ancien Testament n'aient en général que le caractère de l'*accommodation,* » ce qui me paraît singulièrement affaiblir le rapport organique entre les deux alliances; nous pourrions relever, en un mot, plusieurs affirmations hasardées ou tranchantes, la faiblesse des arguments invoqués pour prouver que dans Jean I, 51 le terme *Fils de Dieu* est employé par *Nathanaël,* l'Israélite sans fraude, qui vient de rencontrer Jésus pour la première fois, dans un autre sens que le sens théocratique.

Toutefois, nous laissons de côté ces questions de détail, non sans remarquer que, pour ce qui est de la prudence dans les affirmations, M. Luthardt paraît supérieur. Il y a chez lui, en général du moins, plus de retenue dans l'hypothèse. Sans parler du commentaire proprement dit, qui dans cet ouvrage n'est que la partie secondaire, nous relèverons particulièrement la belle étude que le professeur de Leipzig a faite de la langue du quatrième évangile. C'est là un travail des plus précieux, riche en remarques fines et profondes. (I, pag. 19-62.) Une œuvre non moins utile et qui fait bien pénétrer le lecteur dans le cœur même de notre document, c'est la caractéristique que l'auteur nous donne des différents personnages de l'évangile. (I, pag. 78-131.) A côté d'un intérêt scientifique incontestable, ces pages ont aussi une grande valeur pour la pratique du ministère. On y trouverait une ample moisson de renseignements utiles et féconds. Dans une suite de tableaux, nous voyons passer devant nous

le sceptique Thomas, Philippe au caractère circonspect, la mère de Jésus, cette femme à l'esprit rapide et au cœur tendre, les deux sœurs de Béthanie, la Samaritaine, Judas, la sombre figure du traître, et d'autres encore. M. Luthardt a su montrer avec un art exquis combien tous ces personnages sont vivants, pris sur le fait sans intention artistique aucune, et ce n'est pas là la moindre preuve du caractère historique de l'évangile. Du reste, quelque opinion qu'on ait sur ce dernier point, tous les hommes désintéressés devront avouer que ces deux morceaux que je viens de relever dans notre commentaire constituent une œuvre digne d'attention et qui profitera en tous cas à la connaissance du quatrième évangile. C'est bien là certainement la perle de ces deux volumes à tous égards intéressants.

Laissons maintenant de côté les détails, pour nous arrêter à ce qui fait le but et la valeur des deux commentaires dont nous parlons. Tous deux sont au fond destinés à établir et à défendre *le caractère absolument historique* du quatrième évangile. Sur ce point encore, nos deux auteurs marchent en parfait accord. M. Luthardt est plus disposé, il est vrai, que son collègue de Neuchâtel à tenir compte des éléments subjectifs qui peuvent se rencontrer dans cet évangile (I, pag. 59, 75, 76, etc.); l'idée, une idée dominant l'histoire, ne lui répugne pas absolument; mais ce ne sont là que des affirmations isolées. Nous ne croyons donc pas nous tromper en disant que, selon nos deux écrivains, le quatrième évangile a comme source de la vie de Jésus, comme renseignement sur sa personne et sa doctrine une valeur égale, sinon supérieure, à celle de nos synoptiques.

Or il nous paraît que dans ces termes-là la thèse défendue ne peut guère se maintenir et doit tomber devant des difficultés insurmontables, que nos théologiens en tous cas n'ont pas résolues. En voulant trop prouver, on ne prouve rien; en ne concédant absolument rien aux travaux et aux conclusions d'adversaires dont le point de vue peut avoir une certaine part de vérité, nos auteurs risquent de compromettre une cause bonne en elle-même.

En effet, il est une chose qu'ils me paraissent avoir solidement prouvée : le quatrième évangile porte le cachet de l'œuvre d'un témoin oculaire ; on y remarque une très exacte connaissance des choses raconteés, un homme informé aux meilleures sources et qui doit avoir vécu lui-même sur le théâtre des scènes qu'il nous présente. La chronologie qu'il adopte paraît aussi pour plusieurs raisons supérieure à celle des Synoptiques, qui du reste laissent indirectement et inconsciemment supposer celle de notre document. Enfin

toutes les preuves internes et externes amènent en faveur de Jean comme auteur une probabilité qui n'a pas de peine à se changer en certitude. Mais résulte-t-il nécessairement de là que l'œuvre soit *historique* dans le sens exact du terme, jusque dans ses moindres détails, qu'elle ait comme source de la vie de Jésus une valeur égale à celle de la narration synoptique?

Cette conclusion qu'on tire ordinairement de cette prémisse n'est nullement imposée. Sans fausser le moins du monde les faits eux-mêmes, on peut les faire servir à l'illustration d'une idée, d'une idée surtout qui en découle naturellement, on peut les grouper, les envisager sous un angle particulier. En racontant la vie, en exposant les pensées d'un homme, il est facile de les reproduire non pas avec l'exactitude matérielle du sténographe, mais avec la liberté de l'artiste qui dit vrai sans copier la réalité. L'individualité de l'auteur, le but qu'il se propose, les méditations qu'il a faites sur son sujet, les circonstances qui ont provoqué son écrit peuvent influer sur sa manière de présenter les choses. C'est dire qu'authenticité et historicité ne sont pas nécessairement solidaires. En d'autres termes, Jean peut avoir écrit le quatrième évangile, sans que pour cela ce document constitue à tous les points de vue une source supérieure à celle de la tradition synoptique. Son individualité, ses méditations personnelles, les questions discutées à son époque, n'ont-elles pas influé sur la forme et le fond de son livre de manière à en faire non pas un document historique proprement dit, mais un livre plus ou moins dogmatique composé au moyen de faits historiques? Prenant comme point de départ les idées de Jésus, l'auteur pouvait les développer, en tirer des conséquences. Il pourrait peut être y avoir entre la théologie du quatrième évangile et celle de Jesus, si je puis ainsi dire, le même rapport, ou un rapport analogue à celui qui existe entre le christianisme de Paul et la pensée du Maître. Les disciples ont prolongé la ligne tracée par Jésus, ont tiré les conséquences des prémisses posées.

Je remarque en premier lieu, ce n'est là qu'une présupposition favorable, que la plupart des auteurs, même ceux qui admettent l'authenticité de l'évangile parlent d'une *théologie johannique* [1]. On sent et on admet que Jean a mis aussi du sien, de ses idées dans son écrit, ce qui indique déjà l'influence de sa personnalité sur l'ensemble de l'ouvrage. On a cherché quelquefois à tourner cette difficulté

[1] Bernhard Weiss. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes.* Deuxième édition, pag. 36, 594.

en disant que ce n'est pas l'apôtre qui a marqué de son sceau les faits et les discours qu'il rapporte, mais que la personnalité de Jésus a tellement pénétré son disciple que désormais celui-ci s'est assimilé l'esprit et les idées du Maître avec lequel il se confond entièrement. Cette manière de voir, qui a l'air de trancher la question, a des conséquences plus graves qu'on ne se l'imagine. Elle n'aboutit à rien moins qu'à déclarer les Synoptiques une source de second ordre et en somme peu dignes de la confiance qui leur est généralement accordée.

Il y a une seconde observation à faire encore, plus essentielle que la première. On a depuis longtemps insisté sur les différences qui existent entre les Synoptiques et Jean, j'entends surtout les différences dans le caractère de la narration, dans le fond même, et non celles qui ne concernent que des faits extérieurs, des détails. MM. Godet et Luthardt ont certainement réussi à expliquer, à justifier plus d'une de ces difficultés. Toutefois ont-ils raison jusqu'au bout et ont-ils rendu compte d'une manière satisfaisante de la différence de ton, d'allure de nos deux sources pour justifier la valeur égale qu'ils leur attribuent ? Là, on l'a dit tant de fois, ton simple, prédication populaire, imagée, mots frappants, concis, allant droit au but ; ici, profondeur spéculative, ton didactique, exposition suivie et raisonnée, qui ressemble plus à la leçon d'un penseur qu'à la parole d'un prédicateur populaire.

Voici comment M. Godet concilie les choses ; il distingue dans l'enseignement de Jésus deux chemins, deux méthodes. D'un côté la prédication populaire, l'enseignement simple, au caractère pratique et varié ; c'est le ton ordinaire des Synoptiques. De l'autre côté, nous trouvons dans la vie du Maître des moments d'élévation extraordinaires ; il parlait alors de la relation sublime qui existait entre lui et son Père et son langage prenait une teinte particulière, solennelle, mystique. Ce sont ces heures, ces jours que Jean a choisis pour en faire le thème de son évangile ; c'est, si l'on veut, l'enseignement supérieur de Jésus. M. Godet croit pouvoir fonder cette distinction sur un passage de notre livre, Jean III, 12, où Jésus lui-même distingue entre *les choses terrestres* et *les choses célestes*. (Voy. I, pag. 4, 5, 184-189.)

Cette explication a certainement quelque chose d'attrayant, mais je ne crois pas qu'elle soit entièrement satisfaisante. On peut en effet lui présenter plusieurs objections. Ainsi dans les synoptiques et Jean nous trouvons parfois des situations très analogues et cependant le

langage, l'allure de nos deux sources restent très différents. Les discussions sabbatiques prennent dans le quatrième évangile un autre caractère que dans la tradition populaire et l'on ne voit pas vraiment ce qui lors de la guérison du paralytique de Bethesda (Jean V, 1-47) place Jésus dans cette « situation exceptionnelle » dont parle M. Godet pour justifier le ton johannique. Les mêmes circonstances se retrouvent en Galilée à la guérison de l'homme à la main sèche (Luc VI, 6 et suiv.), sans que Jésus s'élève à ce ton sublime du quatrième évangile. En face du peuple de Jérusalem Jésus parle tout autrement que devant ses auditeurs de Galilée. Dira-t-on que ces auditoires soient essentiellement différents? La distinction se comprendrait encore si dans un cas il s'agissait d'une prédication populaire destinée à la foule, dans l'autre d'un enseignement plus profond donné aux intimes, aux initiés. Mais il n'en est rien et après cela il me paraît difficile de considérer « cette situation exceptionnelle » autrement que comme un argument quelque peu artificiel et que les faits ne justifient guère. D'ailleurs il y a dans la plupart des discours johanniques beaucoup de calme; on n'y sent rien qui fasse pressentir une agitation ou du moins un état extraordinaires. La clarté, la liaison des idées dans ces fragments didactiques, ce développement suivi que révèle l'enseignement du Maître, ce ton tranquille, parlent peu en faveur d'une situation exceptionnelle. On veut, il est vrai en retrouver les traces dans les Synoptiques, par exemple dans les paroles prononcées par Jésus au moment où il reçoit les soixante-dix disciples revenus de leur mission. Oui, il y a là une situation exceptionnelle, un tressaillement de joie (Luc X, 21-24) et une parole entre autres (vers. 22) qui ressemble à s'y méprendre à un texte johannique. Mais ce fait n'est pas suffisant pour permettre la loi générale qu'établit M. Godet, loi qui du reste ne s'applique pas à tous les cas. Il prouve simplement, ce que nous affirmons franchement, que les enseignements du quatrième évangile ne sont pas dus entièrement à Jean, mais qu'ils appartiennent bien à Jésus dans leur essence, puisque la tradition en a conservé quelques traits épars. Enfin si l'on voulait insister sur le texte en question: *personne ne connaît ce qu'est le Fils que le Père*, on pourrait arriver à l'explication suivante. Le ton johannique se retrouve dans la bouche du Maître lorsqu'il parle de ses relations avec son Père et de ces sujets sublimes, ce qui est au fond le thème constant, le sujet presque unique du quatrième évangile.

Cette manière de voir se retrouve certainement dans la théorie de M. Godet; mais elle est plus en vue chez M. Luthardt qui en fait la

raison essentielle des différences entre Jean et les Synoptiques. (I, pag. 145 et suiv.) Assurément il y a une très grande part de vérité dans cette manière de voir et il est évident qu'ainsi nos deux catégories de sources peuvent être historiques. On comprend que des sujets différents amènent des tons différents. Mais toujours est-il qu'on s'attendrait à retrouver dans les deux cas des points semblables, des traits qui nous indiquent le même homme, la même individualité. Or ces points de contact sont excessivement rares, à supposer même qu'ils existent réellement, et d'ailleurs la complète uniformité de ton dans tout l'évangile, du premier verset au dernier, dans les paroles de l'auteur, dans celles de Jean-Baptiste, dans celles de Jésus est une difficulté que nos auteurs ont tranchée mais non levée, Ce fait à lui seul indiquerait, ce me semble, qu'il faut accorder à l'écrivain une plus grande part non-seulement dans la forme mais aussi dans le fond de son écrit.

Cette exigence devient frappante si l'on considère le témoignage rendu à Jésus par le Baptiste. (Jean III, 25-36.) Nous trouvons dans ce discours une élévation de pensée, un christianisme qui semble dépasser l'horizon du précurseur. On l'a si bien senti que bon nombre d'interprètes ont fait cesser le témoignage du prophète au verset 30 pour mettre le reste sur le compte de l'auteur lui-même. MM. Godet et Luthardt sont d'un avis contraire et je crois avec eux que la fin du chapitre appartient bien au témoignage du Baptiste. Mais cet accord cesse quand le professeur de Neuchâtel prétend que ces paroles s'expliquent *complétement* dans la bouche du précurseur, quand son collègue de Leipsig ne voit pas en quoi le discours en question s'élève au-dessus de la conscience religieuse de celui qui est sensé le prononcer.

Il me paraît pourtant bien difficile de soutenir une pareille affirmation. Et voyez où l'on en arrive. Voilà un homme qui parle de la préexistence du Christ, de la foi en lui, comme le ferait Jésus lui-même. Il a pénétré de son regard des mystères que le Maître ne dévoilera que plus tard (cf. Jean III, 35, 36; VI, 47; XVII, 2) et il les énonce en un langage et avec une clarté qui ne le cèdent en rien à Jésus-Christ. A en juger par ces paroles, le précurseur est certainement un chrétien des plus avancés. Et pourtant cet homme, à en croire le témoignage de Jésus, n'a pas franchi le seuil de la nouvelle alliance; le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui. (Luc VII, 28.) La contradiction qui existe entre ces deux affirmations est flagrante, car certainement celui qui a pénétré aussi

profond dans les rapports existant entre le Père et le Fils, celui qui peut dire que de la foi au Fils dépend la vie éternelle, celui qui s'élance par delà la sphère du fini pour proclamer la préexistence du Fils et fonder sur elle la valeur du témoignage du Fils, celui-là n'est pas inférieur au plus petit dans le royaume de Dieu.

Les arguments de M. Godet lui-même trahissent du reste un certain embarras. Selon lui, en effet, les paroles de Jean s'expliquent par la vision lors du baptême de Jésus, ce qui se rapporte aux mots *le Père aime le Fils*. Mais pour le reste, on est obligé de recourir à des réminiscences de l'Ancien-Testament bien improprement appelées de ce nom (cf. Jean III, 26 et Ps. II, 7, 12; Mal. IV, 6) et surtout à une supposition très gratuite que nous nous dispensons de discuter; elle est fondée sur III, 29, spécialement sur les mots : *l'ami de l'époux qui l'entend*. « Si ces mots ont un sens, est-il dit, appliqués à Jean-Baptiste ils supposent que certaines paroles de Jésus, publiquement ou privément prononcées par lui, avaient été rapportées à Jean et avaient rempli son cœur de joie et d'admiration. Et si l'on y réfléchit bien, pouvait-il en être autrement? Comment André, Simon, Pierre, Jean surtout, ces anciens disciples de Jean-Baptiste, ne seraient-ils pas revenus, une fois au moins, auprès de leur ancien maître, pour lui rendre compte des choses qu'ils entendaient sortir de la bouche de Jésus? Comment ne l'eussent-ils pas fait surtout en cette circonstance où ils se retrouvaient si près de lui? Ce fait jette toute la lumière désirable (??) sur la ressemblance entre certaines paroles de Jean-Baptiste dans notre discours et celles de Jésus dans l'entretien avec Nicodème. Cet entretien avait été rapporté à Jean, et c'est là précisément *la voix de l'époux* qui fait tressaillir le cœur de son ami. » (II, pag. 309.)

Après cela on avouera que le style de l'évangéliste *traducteur* a nécessairement un coloris analogue à celui de l'évangéliste *auteur*. — Mais qui ne voit que dans le cas particulier le style ne fait rien à l'affaire, qu'il s'agit des idées elles-mêmes et que ces idées du précurseur johannique ne sont nullement en harmonie avec celles du Jean-Baptiste des synoptiques.

Pourquoi donc ne pas reconnaître le fait en lui-même et en déduire la conséquence que la personnalité de Jean a eu une influence considérable sur la manière dont il parle. A cet égard Beyschlag, sur l'ouvrage duquel nous aurions beaucoup à dire si nous n'avions déjà été trop long, me paraît plus près de la vérité. Il reconnaît formellement l'influence de l'idée de Logos sur l'ensemble de l'évangile, sans que

pour cela il soit obligé d'en nier absolument le fond historique.

Il n'est en effet pas suffisant de dire avec M. Godet que les discours, par exemple, ont été *fidèlement* sinon *littéralement* rendus. Si l'on entend par là que dans l'évangile il n'y a rien de contraire aux prémisses posées par le Maître, c'est très vrai, je crois, et du reste le professeur de Neuchâtel va lui-même plus loin (I, 165) en disant que ces fragments didactiques sont comme le suc extrait d'un fruit savoureux. Il y a là une modification profonde que nous aurions désiré voir plus entièrement et plus franchement reconnue. Et l'on ne pourrait plus alors mettre Jean au point de vue historique sur le même pied que les synoptiques.

Il est très difficile, il est vrai, en cette question délicate d'arriver à une expression exacte, de ne pas tomber soit dans l'extrême que nous combattons, soit dans celui des critiques de l'école négative. Pour nous, sans nous étendre davantage sur ce sujet, nous sommes persuadé que la vérité est entre les deux points de vue signalés. S'il est impossible de refuser à notre document toute valeur historique, il est également impossible en présence des synoptiques de le considérer comme de l'histoire pure. On se demande si le but que poursuivait l'évangéliste, le milieu où il vivait, la distance qui le séparait des événements qu'il présente, n'ont pas imprimé fortement leur cachet à son livre. Son tableau du Christ n'est certainement pas une photographie, mais l'œuvre d'un artiste où l'on reconnaît le pinceau du peintre. La figure est certainement ressemblante, mais elle n'est pas scrupuleusement reproduite. En d'autres termes, le quatrième évangile n'est pas un livre historique proprement dit, mais un portrait où les réflexions et l'impression inspirées par Jésus à l'écrivain se mêlent d'une façon indissoluble à la réalité historique. — C'est là ce qu'a reconnu en partie Beyschlag et surtout Weizsäcker dans un travail que M. Godet lui-même appelle magistral. Nous ne croyons pas nous tromper en disant que c'est dans ce sens que la question johannique trouvera un jour sa solution.

P. C.

A. Albressy. — Comment les peuples deviennent libres[1].

M. Albressy a beaucoup lu, et c'est le résultat de ses lectures que nous trouvons dans ce volume.

[1] *Comment les peuples deviennent libres*, par André Albressy, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875.

Certes, passer en revue, même en 626 pages, l'histoire de pays tels que l'Allemagne, l'Angleterre, les Etats-Unis et la France, sans compter la Suisse et les Pays-Bas, n'était pas tâche facile. On pourrait se demander, il est vrai, si cette revue, entrant dans une foule de détails plus ou moins en rapport avec l'objet principal de la discussion, était absolument nécessaire. Mais enfin, comme est l'ouvrage, nous l'acceptons.

Qu'a voulu démontrer l'écrivain? Que le chemin royal qui conduit à la liberté c'est le christianisme, et le christianisme conçu à la manière des protestants. Thèse hardie, que nous croyons juste, mais qui, pour devenir évidente aux yeux de tous, a besoin d'être soutenue par de solides arguments. Le livre de M. Albressy fera-t-il rendre gorge à ceux qui ne sont pas protestants, mais catholiques ou libres penseurs? Nous ne le pensons pas, et sans doute que l'auteur lui-même n'en croit rien non plus. Qui lira ce volume, en effet? Les partisans de la thèse. Et puis, il faut en convenir, le plaidoyer ne laisse pas que d'avoir ses écueils; il est très long, d'abord; ensuite la forme même que revêt le plaidoyer n'est pas précisément attrayante. Le style de M. Albressy est sentencieux; les phrases se succèdent avec une régularité d'allure parfois désespérante: on dirait une armée défilant la parade et dont tous les soldats portent le même uniforme. Enfin, l'énorme quantité de matériaux rassemblés dans cet ouvrage nuit, plutôt qu'elle n'ajoute, à la clarté de la démonstration.

Quoi qu'il en soit, notre auteur est un libéral intelligent et convaincu; disons plus, c'est un homme sur le cœur duquel a passé le souffle de l'Esprit. Ah! si les nations soumises au joug de Rome, si la France en particulier voulaient entrer dans la voie que leur trace M. Albressy, si nos pays protestants eux-mêmes prenaient au sérieux le mot du ministre italien: *l'église libre dans l'état libre*, à quel renouveau moral, religieux, intellectuel et social nous assisterions bientôt. Mais l'Eternel reste: croyons, et nous verrons sa gloire.

On n'ignore pas que c'est à l'occasion du compte rendu de cet ouvrage que M. Paul Janet a écrit sa phrase plaisante: « Sans doute, Luther et Calvin sont de grands hommes, le premier surtout; mais nous ne savons pas si le genre humain n'eût pas pu s'en passer plus aisément que de Voltaire. Espérons que la France pourra conquérir sa liberté sans renier une des plus belles parties de son génie. L'échange serait trop cruel. » Voilà comment un philosophe qui se pique de spiritualisme choisit bien son moment pour donner sa mesure: il

préfère l'immoralité spirituelle au sérieux religieux et moral, et cela au moment où tous les amis de l'humanité ont les regards portés sur la France, se demandant avec anxiété si elle réussira à se retenir sur cette pente qui conduit à la décadence! Comment pourrait-il être question de conquêtes d'aucun genre pour ce malheureux pays aussi longtemps que ceux qui se croient appelés à le diriger, hommes religieux ou philosophes, n'auront pas reconquis leur propre sérieux?

B.-Fr. Oehler. — Halte was du hast. — Revue de Théologie pastorale[1].

M. Fr. Oehler, le fils de l'éminent théologien de Tubingue, a commencé l'an dernier la publication de la revue de théologie pratique que nous annonçons et dont trois cahiers de trois feuilles chacun ont déjà paru. Ce nouveau journal vient combler une lacune réelle et paraît avoir été accueilli avec empressememt. Le nom de son directeur et l'esprit sérieux dans lequel il est écrit lui assurent, du reste, un succès mérité. — Des articles concernant l'apologétique, les questions d'homilétique, de liturgique, d'hymnologie, etc., des analyses de textes, des méditations, des sermons, des communications diverses sur les expériences pastorales, la cure d'âme, des comptes-rendus d'ouvrages de théologie pratique constituent le champ de travail de cette revue.

RECTIFICATION

Dans l'article critique que nous avons consacré au commentaire de M. Lutteroth sur l'évangile de Matthieu (année 1877, pag. 616 et sq.) nous avons fait dire à l'auteur que l'apôtre-péager se trouvait à Rome en l'an 44, occupé de mettre en circulation parmi ses compatriotes son évangile. Il s'agit non pas des Juifs de Rome, mais de ceux d'Ethiopie, au milieu desquels, selon M. Lutteroth, se trouvait Matthieu à cette époque. (Cf. *Theologische Litteraturzeitung* de E. Schürer, N° 20, 1877). — Cette erreur tout involontaire ne change rien au reste de l'article. P. C.

[1] *Halte was du hast!* — Zeitschrift für Pastoraltheologie, unter Mitwirkung vieler in Wissenschaft und Praxis bewährter evangelischer theologen, herausgegeben von *B.-F. Oehler*, Pfarrer in Grossgartach bei Heilbronn. — Heilbronn, Basel, Rotterdam, etc.

LES

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

PAR

J. KŒSTLIN [1]

DEUXIÈME ARTICLE

L'existence de l'être suprême, pas plus que celle d'aucun autre être, ne peut être déduite de la simple notion ; on ne peut être amené à le reconnaître qu'en partant des rapports soutenus par lui avec le monde de la réalité, et le monde de la réalité ne se manifeste à nous que par l'expérience, c'est donc de l'expérience de la réalité qu'il nous faut partir pour atteindre cet être qui lui-même n'est pas pour nous objet d'expérience, ou du moins qui tombe dans un domaine particulier de l'expérience. Mais les expériences sur lesquelles s'appuient les preuves de l'existence de Dieu sont des expériences de faits et de sentiments intérieurs aussi bien que de faits du monde extérieur. Il n'y a que les expériences proprement religieuses dont nous ne nous occupions pas ici, la question étant justement de savoir si nous sommes conduits à reconnaître l'existence de Dieu par les autres faces de notre conscience et de notre vie.

On pourrait dire que cette distinction entre expériences intérieures et expériences extérieures n'est pas fondée, car au fond toutes les expériences, même celles du monde extérieur, sont intérieures ; nous ne sommes jamais en rapport immédiat

[1] *Theologische Studien und Kritiken*, 1876, 1er cahier.

avec un objet quelconque, mais seulement avec l'impression produite sur nous par cet objet. Mais nous entendons par expériences extérieures celles auxquelles se joint nécessairement la conscience d'objets extérieurs du monde sensible, et nous limitons les expériences intérieures à celles dans lesquelles nous n'avons affaire qu'avec le contenu de notre esprit tel quel et avec des idées qui ne sont pas produites en nous par le monde sensible, mais qui supposent au contraire, si elles ne sont pas des illusions trompeuses de notre esprit, des rapports dépassant le domaine du monde sensible.

On peut distinguer entre nos preuves celles qui partent de notre conscience du monde et celles qui partent de la conscience que nous avons de nous-mêmes (Auberlen), ou bien celles qui se rattachent au côté réel et celles qui se rattachent au côté idéel du fini (Twesten); la première classe est plus exactement désignée par Biedermann comme celle qui part du monde sensible pris en soi. Dans cette première catégorie rentrent les preuves cosmologique et téléologique (ou au moins physico-théologique). La première part du réel comme tel, la seconde du réel dans ce qui chez lui est déjà tourné vers l'idéel (Twesten), ou encore, selon Biedermann, la première part du monde sensible dans son existence extérieure, la seconde du monde sensible dans ses rapports intérieurs d'ordre et de régularité.

A côté de ces deux classes principales, Biedermann place encore une preuve qu'il appelle ontologique et qu'il tire de l'existence de l'esprit au sein du monde sensible; ce n'est pas, nous l'avons vu, une vraie preuve ontologique, nous la traiterons comme transition à la seconde classe. En examinant la preuve cosmologique nous ferons encore complétement abstraction du contenu de notre esprit ainsi que de toute finalité dans la nature.

La preuve cosmologique.

La preuve cosmologique, quoique remontant toujours du monde conditionné au Dieu nécessaire, a revêtu diverses for-

mes qui ne sont pas toujours suffisamment distinguées les unes des autres. Il s'agit de préciser le point de vue sous lequel le monde doit être saisi ; sous ce rapport il y a d'un côté d'assez grandes différences et d'autre part absence de la précision nécessaire. Nous allons parcourir les diverses voies qui ont été tentées jusqu'ici pour rechercher celle que la preuve cosmologique doit suivre pour réussir.

Aristote a exercé la plus grande influence sur la formation de cette preuve dans la théologie chrétienne, il lui a tracé sa route en concluant du mouvement qui se manifeste dans le monde à un premier moteur immobile ou à une dernière cause finale ; mais la manière dont il conçoit le mouvement confond des catégories qui plus tard devront être distinguées ; elle conduit déjà à une conception téléologique de la relation entre Dieu et le monde, car pour lui le premier moteur est identique au but suprême, il n'est pas considéré comme créant la matière et lui imprimant réellement le mouvement par un choc ; mais au contraire c'est la matière qui éprouve un attrait pour ce but qui n'est autre chose que l'idée ou la forme.

Les conclusions par lesquelles des théologiens chrétiens, tels que *Diodore* et *Jean de Damas*, remontent de la créature variable à un créateur immuable manquent encore complétement de rigueur logique.

Un point de vue différent se fait jour chez *Boëce* et *Anselme*, qui réclament un être absolument parfait comme condition nécessaire de la perfection relative des créatures, ainsi que nous l'avons vu à propos de la preuve ontologique.

Thomas d'Aquin résume les arguments de la scolastique ; des cinq preuves qu'il présente, il faut retrancher la dernière qui est téléologique, les quatre autres rentrent dans la preuve cosmologique; elles sont assez diverses, mais Thomas ne dit rien de leurs rapports entre elles. Dans la première et la seconde nous trouvons à côté du raisonnement d'Aristote aboutissant à un *primum movens* conçu comme cause du mouvement, mais non plus comme but, la conclusion remontant de la série des causes actives à une *prima causa efficiens*. Thomas ne prouve nullement qu'on ne puisse se contenter d'un *regres-*

sus ad infinitum, il le suppose seulement. Nous rencontrons dans la troisième déduction de Thomas cette pensée originale : Les choses qui peuvent aussi bien être et ne pas être n'existent pas toujours, si donc toutes choses avaient cette possibilité de ne pas exister, il y aurait eu un moment où rien n'aurait existé, mais alors rien n'aurait pu parvenir à l'existence, car ce qui n'existe pas ne peut commencer à exister que par quelque chose qui existe déjà ; donc il doit y avoir outre l'être possible un être nécessaire. Quant à la quatrième déduction de Thomas, elle correspond à celle de Boëce et d'Anselme.

C'est aux deux premières preuves de Thomas que se rattache celle de *Richard de Saint-Victor* : ce qui n'a pas son être par soi-même doit nous faire conclure à un être qui est par soi-même et qui par conséquent est éternel, car, sans cela, l'existence du premier n'aurait point de fondement. Mais Richard ne montre pas non plus pourquoi on ne pourrait pas s'arrêter au *regressus ad infinitum*, ou admettre certains éléments primitifs du monde, éternels, dont les diverses substances passagères ne seraient que les combinaisons variables.

Les premiers dogmaticiens évangéliques n'ont rien ajouté d'original aux preuves développées par la scolastique.

Descartes se distingue en ce qu'il n'admet pas la preuve cosmologique. Il ne croit pas seulement pouvoir s'en passer parce que l'existence de Dieu est pour lui évidente sans elle, plus évidente même que l'existence des objets sensibles, mais encore il ajoute l'explication suivante dont on aurait dû tenir compte dans l'histoire de cette preuve : « La série des causes actives me semble ne conduire qu'à la reconnaissance de l'imperfection de mon intelligence, c'est-à-dire de son incapacité à concevoir comment ces causes s'enchaînent à l'infini sans que l'une d'elles soit la première, car, de ce que je ne puis le concevoir, il ne s'en suit nullement que l'une d'elle doive être la première, de même que, de ce que je ne puis concevoir la division à l'infini d'une quantité finie, il ne s'en suit pas qu'au moyen d'une dernière division on arrive à quelque chose qui ne soit plus divisible; mais seulement que mon intelligence finie ne peut saisir l'infini. » Ce n'est que parce qu'il possède

d'autre part la certitude de l'existence de Dieu qu'il place le monde dans une relation de causalité avec ce Dieu.

Par contre la preuve cosmologique reçut bientôt de *Leibnitz*, suivi par *Wolf* et *Mendelssohn*, une forme rigoureusement logique, en apparence au moins.

Seulement ici, ce n'est plus de la série des causes agissantes qu'on part, mais le nerf de la preuve est ailleurs et nouveau. Partant de la contingence du monde et cherchant une *ratio sufficiens* de ce monde, on conclut à l'existence de Dieu comme l'absolu nécessaire. *Contingent* est pris ici dans un sens particulier : il ne signifie pas quelque chose d'étranger qui entre dans un développement où règne la finalité, sans être déterminé par cette finalité. Quelque chose de contingent dans ce sens ne pourrait faire conclure à l'existence de Dieu. Contingent ne signifie pas non plus ce qui dans l'ensemble du monde réel serait sans cause apparente, ou qui pourrait être autrement qu'il n'est; au contraire pour ces philosophes tous les objets du monde sont nécessaires, en ce que dans le monde tel qu'il est tout ce qui est est déterminé par ce qui le précède. Contingent est pour eux ce dont le contraire ne renferme pas de contradiction en soi pour l'esprit, ce qui, d'après son essence, peut être également conçu comme existant ou n'existant pas, comme existant d'une manière ou de la manière opposée. Les phénomènes sont donc nécessaires en tant que l'enchaînement actuel des choses ne leur permet pas d'être autrement qu'ils ne sont. Mais on peut concevoir un enchaînement des choses tout différent, et les phénomènes peuvent donc être pensés sans contradiction comme pouvant exister autrement ; ce qui revient à dire que le monde avec tout ce qu'il contient est contingent. On ne parle donc pas ici du monde réel en soi, mais de sa relation avec les possibilités purement abstraites de la pensée. Et comme nous ne trouvons pas en lui la raison pour laquelle il est ainsi et non autrement (ce qui serait parfaitement concevable, sans contradiction), nous devons chercher cette raison dans un être nécessaire qui l'a fait ainsi ; cet être est nécessaire dans le sens opposé à celui de la contingence du monde, c'est-à-dire que son non-être serait contradictoire, que son

existence est donnée immédiatement dans sa notion, qu'il est vraiment *causa sui*. Mais la question qui se pose alors est de savoir si nous trouvons une notion telle, c'est-à-dire qui renferme en soi son existence, et nous arrivons à la preuve ontologique qui prouve cette notion de l'*ens realissimum*. Ce passage de la preuve cosmologique à la preuve ontologique est un point capital, sans lequel la critique que Kant fait de la preuve cosmologique ne peut être bien comprise.

Spinoza enfin abandonne pour une autre la conception d'après laquelle la relation du monde à Dieu est celle de l'effet à la cause suprême ; il appelle bien la substance *causa efficiens* et non-seulement *immanens* des choses, mais il ne veut pas par ce nom la représenter comme une force active, réelle, mais seulement comme la présupposition logique de tout être, ou comme ce par quoi tout le reste doit être pensé. La substance a vis-à-vis du monde la place que la notion générale occupe vis-à-vis de ce qui est compris en elle; avec son attribut de l'étendu, elle domine tous les modes particuliers de l'étendu ; avec l'attribut de la pensée, tous ceux de la pensée, et renferme à son tour en elle-même, comme dans l'être abstrait le plus général, tous ses attributs. La question est de savoir si cette conception de la substance donne la solution du problème du monde que la preuve cosmologique poursuit en partant de la catégorie de la causalité. Si nous demandons de quelle manière il faut se représenter la production des objets particuliers, Spinoza nous renvoie toujours à une détermination et à une production de chaque objet particulier par un autre objet particulier ; tout ce qui a une existence finie est déterminé à exister et à agir par une cause finie, laquelle l'est à son tour par une autre cause finie, et ainsi à l'infini.

Hegel parle d'une preuve cosmologique dont la valeur n'a pas été entamée par la critique de Kant. Tandis que Spinoza explique le monde au moyen de sa substance absolue dans laquelle il renferme toutes choses, Hegel cherche à montrer comment l'esprit peut s'élever du monde fini à l'absolu. La catégorie sous laquelle il saisit les choses finies est comme chez Leibnitz celle de leur *contingence*. Seulement par contingent il

entend ce qui ne possède pas une vraie existence, ce qui est destiné à tomber, ce qui est et n'est pas en même temps; de ce contingent il faut s'élever à l'idée générale absolue dont le fini n'est qu'un accident ou un moment passager. Hegel suppose que la pensée qui saisit la vérité du monde réel forme justement ce passage, cette transition à l'idée absolue. Mais pour prouver cette manière de concevoir la relation du fini à l'absolu, il faudrait rendre acceptable le système tout entier et prouver que l'idée s'épanouit, se transforme elle-même dans le monde sensible, qu'elle le traverse pour y prendre conscience de soi et s'élever par son moyen à l'absolu : tout cela ne repose sur aucun fondement réel, comme nous l'avons vu à propos de la preuve ontologique.

Parmi les dogmaticiens modernes aucun ne semble avoir un point de vue vraiment original et fondé sur une critique sérieuse de l'argument cosmologique. Rationalistes et supranaturalistes (*Wegscheider* par exemple chez les premiers et *Hahn* chez les seconds) concluent de la contingence du monde à un être, cause de lui-même, sans expliquer nullement ce qu'ils entendent par ces termes. *Strauss* reproduit Hegel tel quel dans sa dogmatique. *Biedermann* qui refuse aussi la personnalité à Dieu et le considère comme immanent au monde, croit pouvoir de la contingence du monde, en tant que multiplicité de choses dont aucune n'a sa raison suffisante en soi-même, conclure à un fondement absolu du monde, mais il ne donne rien de plus précis et de mieux fondé que les autres ; il ne prouve pas par exemple qu'on ne puisse pas s'arrêter à la coexistence de réalités primitives douées de forces comme au fondement du monde sensible ; il n'explique pas comment on peut concilier l'acte par lequel son Dieu pose le monde hors de soi, avec l'immanence de ce Dieu dans le monde.

Parmi les théistes, *Martensen* reconnaît dans la preuve cosmologique la pensée fondamentale du panthéisme, mais il ne montre pas si la conception du monde sur laquelle repose cette preuve est vraiment justifiée ; est-ce que, par exemple, toute existence réelle doit être refusée aux choses particulières finies à cause de leur variabilité? ne peut-on pas admettre une in-

finité de substances diverses persistantes dont les diverses combinaisons passagères produisent le monde de l'apparence et qui n'ont pas plus besoin pour cela du dieu du panthéisme que de celui du théisme.

Pour *Rothe*, au contraire, la preuve cosmologique conduit directement au théisme, et cela par la question inévitable de la causalité du monde comme *tout* ou *ensemble*. Le monde dans sa totalité est un être conditionné, car la somme des êtres conditionnés ne peut jamais donner un être inconditionné ; un tout organique vit bien dans un certain sens par lui-même, mais il ne naît pas de lui-même. Le monde doit donc avoir sa cause dans un être qui n'est pas lui. Mais Rothe ne justifie pas ce raisonnement vis-à-vis du point de vue pour lequel l'organisme du monde est éternel, par conséquent n'a pas été produit du tout.

Kahnis et *Reiff* emploient aussi l'argument cosmologique, le premier avec une grande confiance, le second avec plus de circonspection ; mais tous deux, en le développant, empiètent déjà sur le domaine des preuves qui partent de la nature même de notre esprit.

Nous aurons peut-être plus à apprendre des philosophes; cependant ceux-là mêmes d'entre eux qui partagent des convictions théistes sont divisés sur la portée de la preuve cosmologique. *Ulrici*, par exemple, remonte du monde et de ses forces à une force première, absolue, cause de toutes les forces finies, et par conséquent cause créatrice de l'existence du monde; il conçoit cette force comme un esprit conscient, car pour créer il faut se distinguer soi-même. D'après *Trendelenburg*, au contraire, rien dans la preuve cosmologique ne nous pousse encore hors du monde vers un être distinct de lui, et d'après *Lotze*, on ne peut pas même, par son moyen, établir d'une manière suffisante l'unité de l'absolu.

Après tout ce qui a été dit à propos de la preuve ontologique, la forme que Boèce et Anselme ont donnée à l'argument cosmologique ne mérite pas de nous arrêter plus longtemps.

Quant au troisième argument de Thomas, quoique repris de nos jours par *Gerhard*, il doit être écarté en peu de mots; de

ce que les choses finies, prises séparément peuvent être considérées comme accidentelles, comme pouvant aussi bien être que ne pas être, il ne s'ensuit nullement que toutes ensemble elles puissent ne pas avoir existé une fois.

La notion leibnitzienne du nécessaire et du contingent n'est pas plus acceptable ; quant à la définition de l'être nécessaire comme celui dont la notion renferme l'existence, la critique de la preuve ontologique l'a suffisamment fait ressortir ; quant à la contingence du monde, définie comme le caractère en vertu duquel il peut aussi bien être pensé comme n'existant pas que comme existant, c'est une notion vide dont on ne peut rien tirer. Si nous nous représentons le monde comme n'étant pas, ne serons-nous pas poussés aussi à nier l'existence de Dieu; puisque c'est en partant de l'existence du monde et de nous-mêmes que nous sommes amenés à ce Dieu.

Ce n'est pas des catégories ou des possibilités pures de la pensée, mais de la réalité que nous devons partir, si nous voulons employer avec quelque fruit l'argument cosmologique.

Le monde s'offre à nous comme un tout complexe formé d'êtres particuliers qui sont entre eux par leurs états et leurs actes dans des relations réciproques de causalité ; nous ramenons les actions de ces êtres à des forces qui leur sont inhérentes et qui dans leur rapport les unes avec les autres constituent l'essence même de ces êtres. De la régularité avec laquelle ces forces agissent, nous inférons l'existence des lois naturelles. Nous nommons causalité le rapport général que les êtres particuliers soutiennent les uns avec les autres, et activité mécanique l'activité qui se produit par ces causes; ainsi donc, si nous faisons abstraction de la notion de but, le monde se présente à nous sous l'apparence d'un grand *mécanisme*. C'est là le vrai point de départ de la preuve cosmologique. Mais il faut reconnaître à chacun des éléments particuliers du monde, en tant qu'ils se conditionnent les uns les autres, une existence en soi et pour soi, de même que nous avons conscience de nous-mêmes, quoique conditionnés, comme d'êtres relativement indépendants.

Est-ce que nous avons, à ce point de vue, des raisons suffi-

santes de nous élever à la notion de Dieu, et plus particulièrement à l'idée du Dieu que réclame notre sentiment religieux? *Pfleiderer*, *Biedermann*, *Ulrici* même se sont à mon avis trop pressés de répondre affirmativement. Le problème subsiste dans son entier tant qu'on n'y introduit pas des données nouvelles.

L'union de ces diverses substances, pourrait-on dire, ne prouve-t-elle pas déjà l'existence d'un Dieu qui les a réunies? Mais on répondra : L'essence éternelle du monde consiste précisément en ce que l'unité se trouve dans la diversité, et la diversité dans l'unité ; de quel droit séparez-vous les unes des autres ces substances qui ne peuvent exister que dans leur union, afin de réclamer l'activité d'un Dieu qui les aurait unies? Il est vrai que dans ce point de vue, l'essence du monde demeure inexpliquée et inexplicable. Il n'en faut pas moins reconnaître que la conception purement mécanique du monde ne nous fournit pas une idée de Dieu, qui explique pourquoi le monde est tel qu'il est. Pourquoi Dieu a-t-il créé une telle masse de substances?

Mais c'est surtout de la variabilité, du mouvement et du développement de ces substances qu'on a cherché à tirer la preuve cosmologique.

Le monde restant toujours le même au sein des changements, l'esprit est conduit à admettre un substrat fixe, une matière primitive, ou bien, pour expliquer dès l'origine la pluralité des phénomènes, une multiplicité de substances primitives, monades ou atomes, dont les combinaisons dans le temps produisent les diverses substances variables. Ces atomes, auxquels les sciences naturelles aboutissent aussi, peuvent être désignées comme des centres de forces. Ces forces, telle est la question, avec leur mode d'action supposent-elles nécessairement au-dessus d'elles un être absolu, par lequel elles auraient été créées ou posées aussi bien que les substances dont elles forment l'essence?

Pfleiderer pense que la loi de la causalité qui se montre dans l'activité des êtres particuliers nous permet de conclure légitimement à une force primitive qui domine et même crée la

multiplicité ; en effet, si ces éléments divers ou atomes étaient le fait absolument primitif, il serait impossible de comprendre comment ils peuvent être arrivés à obéir tous à une même loi, ou comment la nature d'un atome s'harmonise avec celle d'un autre atome, absolument indépendant de lui cependant, de telle sorte que l'action de l'un soit suivie inévitablement d'une action correspondante de l'autre. Mais du camp opposé, on répondra de nouveau : Il n'est pas légitime de séparer par la pensée les atomes les uns des autres et de les considérer comme absolument indépendants, la relation réciproque d'activité qu'ils soutiennent les uns avec les autres appartient à leur essence et ce rapport n'est autre chose que la loi de causalité. Vouloir trouver la raison pour laquelle les atomes sont entre eux dans cette relation, c'est chercher la solution d'un problème insoluble. On ne peut pas non plus donner la raison pour laquelle la force primitive a créé cette multiplicité d'atomes. Notre pensée doit donc s'arrêter à cette relation primitive des atomes ; la pensée que c'est là le dernier fondement de tout le développement du monde ne renferme pas de contradiction, aller au delà ne nous amène à rien.

En fait, ce n'est que par une considération plus approfondie de cette action réciproque des substances prise dans le temps que nous arrivons à un problème qui demande impérieusement sa solution et nous pousse à rechercher une cause première de tout le développement du monde. Ce problème, c'est celui du *regressus ad infinitum;* aucun artifice ne peut lever la contradiction de l'esprit qui s'y enferme.

Il faut reconnaître avec les sciences naturelles que les atomes (ou leurs forces) ne deviennent actifs que lorsqu'ils ont ont été excités par des forces déjà en activité ; la même chose est vraie de ces forces qui produisent cette excitation. Que nous admettions deux, trois ou une infinité de substances primitives, il faut reconnaître que l'activité de l'une doit précéder celle de l'autre, et pourtant que l'activité de celle-ci doit précéder celle de la première ; il est impossible de sortir de là.

Une conception panthéiste ne résout pas le moins du monde la difficulté, et peut tout au plus la voiler. Nous avons vu com-

ment chez Spinoza, au dessous de la substance et de ses attributs, les modes particuliers sortant tous les uns des autres n'échappent pas au *regressus ad infinitum*. Il faut absolument cependant nous élever au-dessus de cette régression à l'infini; pour qu'une chose (ici le monde) devienne objet de notre pensée, il faut qu'elle se laisse saisir dans l'unité de cette pensée, ce qui est impossible dans cette regression à l'infini; notre esprit ne peut supporter entre deux objets une relation telle que l'action de l'un soit en même temps résultat et condition de l'action de l'autre; une telle relation n'est pas seulement inconcevable, elle est contradictoire.

Nous pouvons aussi prendre en considération la série ascendante que le monde nous présente dans son développement dans le temps. Les recherches de la science nous enseignent que c'est à un moment précis que les êtres vivants et les êtres conscients ont paru; eh bien, nous réclamons ici, pour expliquer ce qui a été produit (que ce soit par une nouvelle création ou par une nouvelle combinaison ou excitation des mondes), une force particulière supérieure et dominant le procès de la nature; et ce postulat s'unit à celui d'une première cause du développement lui-même. Ici, la pensée du *regressus ad infinitum* devient tout à fait insupportable pour l'esprit, car il faudrait admettre que c'est seulement le degré inférieur de cette série ascendante qui serait soumise à ce regressus.

Ainsi donc notre esprit s'élevant au-dessus de ce cercle, réclame un premier être par lequel tout le développement soit posé et qui lui-même ne soit pas assujetti à ce développement. Il en a le droit malgré le raisonnement de Kant qui cherche à prouver que la loi de la causalité n'a de valeur que dans le monde phénoménal et ne peut être étendue au delà. En effet, cette loi de la causalité ne nous est pas donnée par l'expérience, qui ne nous montre que la succession des phénomènes ; elle ne nous est pas donnée non plus par une expérience intérieure d'actions que nous subissons ou exerçons nous-mêmes, car cela ne nous obligerait pas encore à la reporter aux actions réciproques des êtres extérieurs ; non, la loi de la causalité est le résultat d'une nécessité intérieure de la pensée ; de cette

même nécessité qui nous pousse à la recherche d'une dernière cause de tout le développement. Si nous avons confiance en la nécessité de notre pensée qui nous porte à admettre la réalité objective du monde, nous devons suivre encore cette nécessité quand elle nous impose la loi de la causalité.

La cause première et inconditionnée du mouvement est en même temps la cause des forces et des atomes, car elle a une puissance absolue sur les forces dont les activités ne sont autre chose que les diverses formes du mouvement, et les atomes n'existent que comme centres de forces.

Enfin, une fois arrivés à ce point nous ne pouvons y rester. Cette cause première n'est pas seulement une force, car la notion de force n'a de sens, telle qu'elle se présente dans le monde, que lorsque nous ramenons diverses actions à l'essence intérieure d'un être réel déterminé; il n'y a de forces réelles que les forces d'un être réel, ou d'un sujet; aussi les naturalistes à l'esprit rigoureux n'admettent-ils aucune force primitive déterminée, ou bien s'ils admettent une telle force, ils l'attribuent sans hésitation à un être créateur.

C'est jusque-là que la preuve cosmologique nous amène. On a cherché à ajouter d'autres déterminations à cette idée de la cause première active, en concluant par exemple de la manière dont en agissant nous nous distinguons de l'objet de notre action, à la nécessité de cette distinction dans l'absolu. *J. Müller* croit pouvoir au moyen de la preuve cosmologique établir la personnalité de Dieu; l'absolu doit être conçu comme sa propre cause (dans le vrai sens et non dans celui des défenseurs de la preuve ontologique), cela signifie que l'être de Dieu dans son essence même est le résultat de sa propre action, est son propre fait, ce qui suppose chez lui une détermination et la conscience de cette détermination.

Mais l'argumentation cosmologique ne peut nous conduire jusque-là. Tant qu'on remonte seulement des causes conditionnées à celle qui ne l'est plus, on a beau remplacer cette définition négative de l'inconditionné par la détermination positive de *cause de soi, fait de sa propre action,* on ne peut nullement se représenter ce côté positif de l'inconditionné. L'idée de dé-

termination propre qu'y introduit J. Müller ne nous y fait pas pénétrer; car cette idée d'une détermination du sujet par soi-même est puisée dans notre expérience et cette détermination propre dont nous avons l'expérience suppose toujours l'existence du sujet qui se détermine précédant l'acte de sa détermination. Quant à l'analogie tirée de notre propre activité, elle est insuffisante vis-à-vis de l'acte absolu et créateur; car nous agissons toujours sur une matière préexistante et dans certaines conditions.

Aussi l'idée de l'absolu à laquelle nous conduit la preuve cosmologique est-elle une idée vide; cet absolu reste quelque chose de négatif dont nous n'avons aucune intuition. Il s'y ajoute encore la difficulté de concevoir cet acte primitif qui doit nous sortir de la régression à l'infini. Car nous mouvant par la pensée et la représentation dans la série du temps, qui est elle-même produite par l'acte primitif, nous ne pouvons concevoir cet acte que comme un acte accompli dans le temps, donc relatif, ou si nous faisons commencer le temps à cet acte nous arrivons à une non-existence du temps, précédant sa création, ce qui est inconcevable.

Voilà pourquoi nous disions que la solution à laquelle la preuve cosmologique conduit est toujours contestable. Pouvons-nous, demandera-t-on, de l'impossibilité de nous arrêter à la régression, à l'infini, conclure à l'existence d'une cause absolue lorsque celle-ci demeure incompréhensible et absolument indéterminée? Ne ferions-nous pas mieux d'en rester à la notion complexe du monde tel qu'il est, toujours le même au milieu des phénomènes changeants, c'est-à-dire à la conception de l'univers comme d'un vaste mécanisme toujours en mouvement? Mais on n'a alors aucune raison pour parler d'une force primitive dont ce monde serait doué, car nous ne voyons jamais le monde actif en tant qu'unité, nous ne voyons jamais que des activités particulières se pénétrant et se combinant les unes les autres; ensuite qu'on ne s'imagine pas avoir expliqué quelque chose par cette conception du monde; tout ce qu'on peut en conclure c'est que le monde est ainsi parce qu'il est ainsi, rien de plus; enfin il faut se résoudre à la contradiction qui se trouve

dans la pensée du *regressus ad infinitum* et dans cette excitation réciproque des atomes à l'action ; le passage d'un degré à l'autre dans la série ascendante des êtres demeure de même inexpliqué. Ce qui s'oppose à notre argumentation cosmologique, ce n'est donc pas la science positive et progressive, mais seulement la paresse orgueilleuse d'un esprit qui se flatte faussement d'avoir l'explication du problème, ou bien le scepticisme critique d'un esprit qui renonce à tout espoir d'arriver à une solution. Remarquons encore qu'on entre dans l'incompréhensible par la seule admission d'atomes ou d'éléments indivisibles dans le monde. Car il est incompréhensible que ce qui est étendu (notion renfermant celle de divisible) soit formé de réalités indivisibles, par conséquent inétendues; dans la théorie des atomes déjà la loi de causalité est étendue, malgré Kant, au delà des limites du monde de l'expérience.

Ce que nous pouvons faire vis-à-vis d'un scepticisme sérieux et scientifique, c'est seulement d'affirmer cette aspiration, ce penchant invincible de l'esprit qui ne peut rester en repos ni se contenter d'une fin de non-recevoir. Il nous faut tenter d'autres voies, non pas en revenant comme Leibnitz à la preuve ontologique, mais en nous avançant vers celles qui peuvent se tirer du domaine le plus élevé de l'expérience.

Ne nous étonnons pas trop si le résultat de la preuve cosmologique, souvent représentée comme la preuve fondamentale, est si mince et si précaire ; cela se conçoit, car le fondement sur lequel elle repose est ou très vague, ou bien, si on le précise, il n'est que la notion d'un simple mécanisme.

La preuve téléologique.

Nous avons vu la preuve cosmologique revêtir des formes assez diverses. Il en est tout autrement de la preuve téléologique. Son point de départ est toujours déterminé de la même manière ; c'est la persuasion qu'il y a des buts dans le monde, qu'il est ordonné en vue de certaines fins; la conclusion qu'on tire de ce fait, toujours la même, est l'existence d'une puissance spirituelle, intelligente, absolue. Ceux-là seuls qui croient

expliquer la finalité dans le monde par le panthéisme refusent de considérer cette puissance comme consciente d'elle-même et personnelle.

Partout où la raison philosophique s'est unie au sentiment religieux, cette preuve a été employée avec une grande confiance. *Kant* lui-même, on le sait, reconnaît dans sa *Critique de la raison pure* qu'elle mérite d'être mentionnée avec respect; elle est la plus claire, la plus ancienne, la plus appropriée à la raison commune, elle élargit nos connaissances naturelles par la notion d'une unité de la nature dont le principe est en dehors d'elle, et augmente la foi en un auteur suprême du monde, jusqu'à en faire une certitude inébranlable.

Les développements dans lesquels nous allons entrer montreront cependant que cette certitude d'une finalité inhérente au monde, qui sert de base à cette preuve, ne se fonde pas si facilement qu'on le pense sur l'expérience objective, et qu'elle a besoin elle-même d'une preuve d'une autre espèce.

L'identité fondamentale que la preuve téléologique garde dans tous les temps nous dispense d'un coup d'œil historique sur son développement. Nous nous bornerons à rappeler qu'elle ne doit pas être poursuivie jusque dans les détails minutieux dans lesquels sont entrés les supranaturalistes et les rationalistes du siècle passé. Du fait qu'un objet nous est utile nous ne devons pas conclure qu'il existe en vue de nous. La finalité se manifeste en grand dans l'ensemble du monde dont les différents degrés sont entre eux dans une relation telle que l'inférieur, tout en se développant d'après ses propres lois, est la présupposition et la condition d'existence du supérieur; cette finalité se manifeste aussi dans les organismes les plus petits, dans lesquels les diverses parties et fonctions contribuent à la vie de l'ensemble de l'individu et sont en même temps portées, dirigées, produites par lui. De même que l'organisme inférieur est un but, à la réalisation duquel ses diverses fonctions travaillent, de même en remontant l'échelle des êtres nous voyons les sexes se correspondre et se présupposer l'un l'autre comme buts et moyens ; puis apparaît l'homme qui sait employer la nature inorganique et la nature organique à l'en-

tretien de son existence matérielle et spirituelle, et qui possède dans son organisation l'instrument le mieux approprié à sa dignité particulière.

Parmi les philosophes contemporains qui ont tiré de ce fait les conclusions qui y sont renfermées, il faut citer *Trendelenburg, Ulrici* et surtout *J.-H. Fichte;* parmi les théologiens on peut nommer *Reiff*, *Pfleiderer* et *Ebrard.*

Ces conclusions sont celles-ci : les résultats produits par ce rapport particulier que nous avons mentionné entre les diverses parties du monde, entre les divers membres d'un organisme, entre les degrés inférieurs et supérieurs des êtres, doivent avoir été voulus et fixés comme buts de tout le développement par une puissance supérieure ; ou, en d'autres termes, les phénomènes et les objets qui de fait servent à un être placé au-dessus d'eux ont été ordonnés et créés par cette puissance en vue de cet être. Ce qui dans la réalité est un produit, était déjà, antérieurement, actif et déterminant pour le développement qui l'a produit ; nous devons lui attribuer une existence idéale dès l'origine, le considérer comme cause de ce développement.

La valeur des causes réelles, des forces mécaniques n'est nullement détruite et pas même affaiblie par ces conclusions ; il faut l'affirmer avec insistance, ce que les théologiens négligent trop souvent de faire ; et les naturalistes qui accusent la téléologie de détruire l'action de leur mécanisme naturel frappent des coups dans le vide. Les éléments et les forces de la nature demeurent tous actifs d'après leurs lois physiques et chimiques ; la puissance suprême les a organisés de façon à ce qu'ils fournissent précisément par leur action mécanique naturelle les résultats voulus, ou les moyens d'atteindre les buts fixés par elle. Nous aussi, lorsque nous voulons réaliser une pensée dans le monde, y produire un résultat désiré, nous nous servons des forces naturelles de notre corps ou des objets extérieurs d'après leurs propres lois. La seule particularité consiste en ce que tandis que la possibilité de plusieurs actions suivant ces lois s'offrait à nous dans cet enchaînement, notre volonté a choisi celle de ces actions qui conduisait à la réalisa-

tion de notre but. Il faut admettre que l'absolu avait toutes les causes actives à sa disposition dès l'origine, de telle façon qu'il leur a donné l'ordre suivant lequel elles doivent servir à ses buts comme causes actives. On peut ajouter que l'absolu a créé ces forces (ce qui ressort de la preuve cosmologique aussi bien que de la preuve téléologique comme nous le verrons plus loin); et que cette création, si l'on admet un rapport intime entre l'absolu et le monde, est une conservation perpétuelle de ces forces par l'absolu, dans leur essence et dans leur activité naturelles.

C'est seulement dans les miracles extérieurs de l'histoire de la révélation, qu'apparaissent, suivant la conviction chrétienne, des faits que les forces naturelles n'ont pu produire seules, mais qui supposent l'action de forces particulières surnaturelles.

Nous devons en outre admettre l'apparition de forces nouvelles, au moment où la vie se manifeste sur la terre, car, à supposer même que tous les organismes se soient développés naturellement d'une première cellule vivante par les forces agissantes ordinaires, cette première cellule doit son origine à une force toute particulière et toute nouvelle. La vie psychique et ses phénomènes de conscience, de sensation, de représentation ne peut non plus être le produit naturel de l'inconscient et de ses forces. Le monde n'en subsiste pas moins par ses forces propres agissant d'après leurs lois ; car l'intervention de ces forces supérieures ne s'est faite que sur le fondement de conditions réelles, de dispositions et de moyens offerts par le développement naturel antérieur du monde, les êtres vivants et pensants une fois apparus, leur développement particulier s'effectue suivant leurs forces et leurs activités propres, qui deviennent leurs causes réelles.

Si l'on admet que le monde, ainsi que l'activité de ses forces inhérentes, est disposé dès son origine en vue de buts à atteindre, l'argumentation arrive facilement à cette conclusion : que la cause absolue a créé ce monde, et que cette cause agissant en vue d'une certaine fin est un être intelligent.

Mendelsohn a déjà reconnu que la présence de buts dans le

monde pouvait bien faire conclure à une sage organisation, mais non à une création de ce monde, et qu'il manque beaucoup à la preuve téléologique en fait de certitude démonstrative. De même pour *Kant ;* cette preuve, dit-il, nous amènerait encore à un architecte, mais non à un créateur de l'univers. On pourrait ajouter aussi, en considérant l'analogie de notre propre activité, que précisément l'activité organisatrice, en vue d'un but, s'exerce toujours sur un matériel donné. Mais, il n'y a pas trop à s'inquiéter de cette affirmation. La preuve téléologique peut s'unir à la preuve cosmologique, à laquelle elle ajoute plus de force, en donnant un contenu plus précis à l'idée encore vide de la cause première ; bien plus, la preuve téléologique peut aller plus loin ; c'est précisément, dira-t-elle, parce que nous n'avons pas créé nous-mêmes, d'après nos idées, la matière dont nous nous servons, que notre activité téléologique demeure entachée d'imperfection ; dans une machine, par exemple, si bien construite qu'elle soit, il y a des propriétés de la matière qui résistent et s'opposent à nos fins. Dans l'organisme au contraire, tout va au but de soi-même, et cette soumission absolue de toutes les parties à l'architecte nous conduira à admettre, par opposition à ce qui a lieu pour nous, que les forces naturelles ont reçu de lui leur existence même, ce qui entraîne la création par lui des atomes, puisque ceux-ci ne sont que des centres ou unités de forces.

Avons-nous le droit ensuite de désigner la puissance créatrice et ordonnatrice comme un sujet intelligent ? N'est-elle pas plutôt, comme l'exprime le point de vue hégélien, une idée objective impersonnelle immanente au monde, ce que *Biedermann* exprime en disant qu'on doit se la représenter comme un principe spirituel, mais non comme un auteur personnel de l'ordre du monde ? Tout cela ne s'entend que dans le point de vue du système hégélien, ou ne s'entend pas du tout. En réalité, l'idée de but nous conduit dès l'abord à admettre un sujet ayant représentation et pensée ; car ce qui la fait naître, c'est le fait que nous nous représentons un objet à atteindre, et que nous nous laissons déterminer par cette représentation à mettre en mouvement notre activité et le ma-

tériel qui est à notre usage, de telle sorte que l'objet désiré soit réalisé ou produit par des causes actives. Aussitôt que l'idée de but se sépare de celles de pensée, de volonté, et de sujets pensant et voulant, elle devient quelque chose d'absolument incompréhensible, un mot à quoi rien ne correspond. L'idée d'une pensée est si inséparable à son tour de celle d'un acte de la pensée, et cet acte suppose si nécessairement un sujet pensant, que c'est une contradiction véritable de dire qu'une pensée existe avant qu'il y ait un sujet qui la pense ; le but existe comme pensée avant les faits qu'il détermine, il faut donc qu'il soit dans un sujet pensant.

Plusieurs reconnaissent bien dans la nature une activité en vue d'un but, seulement ils veulent l'expliquer non par un créateur intelligent, mais par une force inconsciente immanente aux choses ; ils en appellent volontiers à l'instinct des animaux : dans cet instinct nous voyons en effet une activité conforme à un but, dirigée vers un but, et cependant sans conscience et sans volonté. L'activité de la nature doit être conçue en grand d'après cette analogie.

Mais on peut répondre à bon droit que ce qui est donné ici comme explication a tout d'abord besoin soi-même d'une explication, et cette explication ne se trouve que dans l'idée d'une intelligence créatrice, à laquelle les animaux doivent leur organisation. Examinons ce qui se produit dans l'instinct. Comment un animal herbivore en vient-il à manger les plantes utiles à son existence et à éviter celles qui lui nuiraient, sans avoir été auparavant habitué ou dressé à les distinguer les unes des autres. Ce n'est pas qu'il se propose d'une manière consciente sa propre conservation comme but et choisisse les moyens utiles à cette conservation, en les comparant entre eux relativement à ce but. La seule explication de ce fait est donc l'admission de certaines sensations produites par les différentes plantes sur son odorat et son goût, et en vertu desquelles il évite celles qui lui répugnent et mange celles qui lui sont agréables. Ce fait est prouvé par certaines dispositions particulières chez les hommes, par exemple, le goût pour le

fer chez des personnes pauvres de sang, etc. En suivant ce goût, ils travaillent sans le vouloir les uns et les autres à leur bien-être physique, sans avoir conscience de ce but, mais poussés par les sensations agréables qu'ils y trouvent. C'est ainsi qu'un résultat qui, vu son importance pour la vie de l'animal, ne peut être accidentel, mais doit être considéré comme but relativement aux phénomènes qui le produisent, est atteint sans que l'animal y tende volontairement par la simple disposition naturelle de ses organes et de ses sens. La question : comment cela se fait-il ? nous conduit au delà de l'animal, qui ne s'est pas fixé ce but, à l'absolu par lequel ses organes et ses sens ont été disposés de manière à atteindre ce but : la conservation et l'accroissement de la vie. Si l'on persistait malgré cela à vouloir que l'animal lui-même poursuive ce but comme tel, il faudrait, comme le fait *E. de Hartmann*, admettre que cet animal sans conscience se représente cependant ce but, ainsi que la voie qui y conduit, et que c'est de cette représentation que son activité reçoit l'impulsion. Mais nous arrivons par là à l'hypothèse d'une clairvoyance des animaux incompréhensible et sans vraie analogie chez l'homme. Et nous n'atteignons pas de cette manière, pour l'explication de l'univers, la notion d'un absolu qui ne serait actif que comme idée objective, mais bien celle d'un absolu qui a des représentations, et veut certaines fins, et qui a produit des êtres particuliers ayant représentation et volonté. La question serait seulement de savoir si cet absolu n'a pas fait tout cela au moyen de cette clairvoyance inconsciente qu'on admet chez les animaux. Mais Strauss lui-même le fait remarquer, on attribue ici à l'absolu une activité qui ne peut appartenir qu'à un être conscient.

Ainsi donc, il reste vrai que la preuve téléologique conduit à un absolu qui doit être un sujet intelligent et voulant, car la seule analogie que nous trouvons pour son activité est celle du sujet pensant, tel qu'il se manifeste dans l'homme.

Mais les *prémisses* sur lesquelles repose notre déduction ont été jusqu'ici plutôt supposées que prouvées. L'expérience nous

force-t-elle réellement à voir dans le monde cette organisation adaptée à un but, d'où nous avons conclu à l'existence d'un créateur intelligent ?

Nos affirmations sont restées incomplètes sur un point important. C'est dans la vie spirituelle de l'homme qu'on cherche le but ou la fin de tout le développement progressif de la nature. Mais qu'est-ce qui fait de cet esprit le sommet du développement ; quel est le but de sa propre vie, de son propre développement ? Nous ne pouvons répondre sans faire entrer dans notre étude les faits de l'ordre moral, la considération des fins morales de l'homme. La considération de la nature objective, du monde, ne nous fournit à elle seule aucun moyen de répondre. De plus, ce n'est que lorsqu'on saisit le caractère moral des buts de l'absolu qu'on peut réfuter avec succès la théorie d'après laquelle cet absolu ne serait autre chose qu'une force de la nature, aveugle ou douée seulement d'une espèce de clairvoyance instinctive. La preuve téléologique ne peut donc s'arrêter sur le terrain intellectuel pur, il faut qu'elle pénètre dans le domaine moral, il faut donc qu'elle prenne son point d'appui dans la conscience morale.

Mais le point le plus important est celui-ci : la conception téléologique du monde est-elle la vraie, ou bien faut-il admettre que c'est notre esprit qui introduit la finalité dans des phénomènes purement mécaniques ?

Quel est le succès de toutes les tentatives pour prouver, par la seule expérience, une relation de finalité entre les phénomènes ? Pour que la preuve fût complète, il faudrait d'abord prouver que chaque cause active est en même temps un moyen, le meilleur moyen même pour atteindre un but déterminé. Ce n'est pas ce qui a lieu ; le domaine dans lequel nous trouvons des moyens et des buts, non-seulement est très restreint, mais encore il contient une multitude de choses étrangères ou même opposées à toute finalité. Nous en appelons, par exemple, à la vie organique, et au service que doivent lui rendre la matière et les forces inorganiques. Mais que d'empêchements et d'obstacles cette vie rencontre sur sa route ! Qu'est le petit nombre d'organismes qui arrivent à un heureux déve-

loppement, comparé à la multitude de germes étouffés par les circonstances défavorables où ils se trouvent? Puis ce n'est que depuis un temps infiniment court, nous le savons, que la vie organique existe; ce temps a été précédé par des périodes incalculables, dans lesquelles aucune trace de cette vie ne se manifeste ; et quelle science peut nous garantir que la vie organique et animale ne sera pas anéantie, dans un avenir prochain peut-être, par des révolutions purement mécaniques du monde? Que vaut la revendication d'un progrès effectué pendant ce court intervalle, si ce n'est qu'une fleur bientôt détruite? Et si malgré tout cela, nous affirmons cependant l'activité téléologique de Dieu dans le monde, sur la foi de notre connaissance empirique, ne nous répondra-t-on pas que ce Dieu se montre par trop faible pour être le Seigneur, le créateur de l'univers? Cette voie ne nous conduit-elle pas plutôt, comme le dit *Lotze*, à la conception polythéiste d'une pluralité d'êtres divins, dont chacun aurait sa sphère particulière d'activité, ou même à des théories dualistes et manichéennes, telles, par exemple, que celles qui semblent ressortir des derniers ouvrages de *Stuart Mill?* Ce qu'il y a de certain, c'est que la considération objective du monde ne remplit pas ces lacunes et ne donne aucune solution à ces contradictions. Pour que l'hypothèse de la finalité du monde devienne une certitude, il faut qu'elle repose sur une autre base. *Ritschl* le dit fort bien, « la seule expérience ne nous permet de conclure ni à un but final du monde, ni à une intelligence qui l'aurait fixé. »

Bien plus, ne devrait-on pas renoncer à l'explication téléologique de ce petit nombre de phénomènes auxquels on la rapporte ordinairement? Nous laissons de côté ici ce que *Spinoza* et *Kant* ont avancé de leurs points de vue particuliers contre la réalité de la finalité. Nous nous occuperons seulement des arguments employés par les naturalistes, surtout par ceux d'entre eux qui représentent l'athéisme matérialiste, arguments dont la valeur a été reconnue par des philosophes d'un tout autre bord (*Lotze*, par exemple), qui admettent aussi que de la seule connaissance de la nature nous ne pouvons conclure à un Dieu intelligent. Ces arguments doivent occuper

sérieusement l'apologétique de nos jours et méritent d'être justifiés dans ce qu'ils ont de vrai.

Nous avons déjà signalé la relation existant entre les causes finales et les causes effectives ; celles-ci, nous l'avons vu, conservent toute leur valeur lors même qu'on reconnaît la réalité des premières. Ce que nous considérons comme but est donc toujours produit ou atteint dans la réalité par l'action des causes réelles, par les forces des substances particulières. Cette action des causes réelles ne suffit-elle donc pas pour produire avec une nécessité intérieure les faits que nous considérons comme des buts ? Ou, comme Lotze l'exprime, une nature aveugle ne ferait-elle pas d'elle-même tous les pas que nous lui faisons faire sous la direction d'une intention prêtée à son auteur ? La difficulté est donc, on le voit, de faire place à la conception téléologique dans un monde soumis tout entier à l'action mécanique des causes effectives. Ne devrions-nous pas nous contenter de ces dernières et abandonner la téléologie comme indémontrable dans la réalité ?

Voyons la chose de plus près. Nous avons vu, à propos de la preuve cosmologique, que le monde est un mécanisme composé d'atomes doués de forces, et que les diverses substances ne sont que les combinaisons diverses produites par les actions réciproques de ces forces. Ces combinaisons obéissent aux lois physiques et chimiques qui régissent toutes les forces. C'est ainsi que se produisent d'abord les combinaisons que nous nommons inorganiques. Quelques-unes d'entre elles nous paraissent déjà en un certain sens des œuvres d'art et nous serions disposés à y voir les produits d'une activité conforme à un but ; tels les cristaux, les aiguilles et les étoiles aux formes délicates de la neige et de la glace ; cependant, le champion le plus décidé des causes finales avouera qu'il faut s'en tenir pour l'explication de ces faits à la seule action des causes effectives. Mais alors, les formes supérieures de l'existence diffèrent-elles suffisamment de ces produits pour qu'on soit autorisé à réclamer pour leur formation l'action de causes toutes différentes ? A un degré plus élevé, nous rencontrons les êtres organiques. Ils sont formés des mêmes éléments que les êtres

inorganiques; mais ces éléments se sont combinés d'une manière toute particulière, et ont donné naissance à cette singulière apparition d'un tout composé de parties par l'activité desquelles il subsiste et se développe, tandis qu'à son tour il les soutient et les porte, tout qui bientôt au reste se dissout en substances inorganiques. La première apparition de ces composés est inexplicable au point de vue matérialiste, mais cela ne prouve nullement encore qu'ils aient agi comme but sur le monde inorganique. Les substances inorganiques nécessaires à l'entretien des êtres organiques ne sont assimilées par ceux-ci et ne se combinent avec eux que suivant les lois physiques et chimiques; rien ne prouve donc que l'entretien de ces êtres soit le but de ces actions naturelles. Au reste, les mêmes actions deviennent souvent ennemies et destructives de l'organisme. Les éléments intérieurs des substances organiques sont soumis aux mêmes lois. Va-t-on jusqu'à admettre la présence dans l'organisme d'une nouvelle force, la force vitale, rien ne peut empêcher d'admettre qu'elle agit simplement comme cause efficiente, par conséquent rien ne permet de conclure à un absolu qui l'aurait créée en vue d'un but. Les cellules sont donc le produit de l'activité naturelle de ces forces; les organismes entiers, comme leurs différents organes, se développent aussi par le simple jeu des activités naturelles. Le produit ne peut être considéré que comme le simple résultat de ces forces et de ces causes réelles, et nullement comme un but existant déjà quelque part idéalement avant sa réalisation.

Les partisans de la téléologie, surtout *Trendelenbourg* et *Reiff*, s'appuient volontiers sur la structure de l'œil; cependant cet organe a été produit aussi par des causes efficientes; pendant le développement de l'embryon dans le sein maternel, les éléments se sont groupés par leurs propres forces de manière à former un organe sensible aux rayons lumineux, etc., mais le rayon lumineux n'a pas été la cause idéale de la formation de l'œil.

Ce point de vue a trouvé un appui bienvenu dans le transformisme, défendu surtout de nos jours par Darwin.

Les espèces qui possèdent des organes développés ont été produites par d'autres espèces qui ont formé ces organes lentement et graduellement. Ce sont certaines fonctions naturelles des organismes primitifs qui, développant les parties du corps au moyen desquelles elles s'exécutaient, en ont fait des organes de plus en plus parfaits. Certains individus doués des organes les plus parfaits les ont conservés dans la lutte pour l'existence, et s'unissant entre eux ont reproduit de nouveaux individus chez lesquels le perfectionnement des organes s'est continué ; c'est ainsi que l'hérédité explique la formation de l'œil.

Il faut le reconnaître, l'apparition de la conscience dans le monde organisé jusque-là inconscient est tout à fait inexplicable pour ce point de vue ; mais on pourrait cependant prétendre que l'activité d'une âme séparée du corps est complétement soumise aux lois d'un certain mécanisme, en tant que les sensations, les représentations et les volitions suivent les impressions extérieures et s'associent entre elles suivant une loi de causalité absolument nécessaire. Et l'on ne peut revendiquer la liberté de l'esprit en face de ce mécanisme qu'en faisant appel à la conscience *morale*.

Des buts proprement dits ne se montrent que dans l'activité de l'homme ; il se représente des objets nécessaires à sa vie et à son bien-être, et cette représentation le provoque à mettre en œuvre les forces qu'il possède, de façon à ce que le résultat de son activité soit précisément cet objet entrevu par la représentation. Et c'est là, dira-t-on du bord matérialiste, c'est là précisément ce que l'homme attribue sans fondement à la nature autour de lui ; il pense que là aussi les causes actives, lorsqu'elles amènent un résultat favorable à la vie d'un organisme, doivent avoir été dirigées dans ce sens par un esprit doué de représentation. Il se figure ainsi qu'il trouve dans la nature un champ d'action pour sa vie non pas accidentel ou simplement produit pas les forces matérielles, mais préparé pour son service par une volonté supérieure ; il se figure que sa position dominatrice lui est assurée à toujours, tandis qu'il devrait craindre que le jeu des forces mécaniques ne l'anéantisse un jour.

Un pareil point de vue ne manque ni de conséquence, ni de force. Que peut-on lui opposer ?

Non de simples accusations d'absurdité, comme celles de Biedermann, qui voit une absurdité dans le fait qu'une série d'individus toujours semblables puisse sans téléologie être le résultat des procès infiniment variés de la nature primitive. Les matérialistes répondront que, en présence des éléments semblables entraînés dans ce procès et soumis à des forces semblables, la similitude des individus est tout aussi naturelle que leurs différences. Au reste ils prétendront que leur théorie de l'évolution explique seule la diversité qui se manifeste dans les espèces à côté de cette similitude.

Reiff dit avec raison qu'on doit toujours rechercher une raison suffisante ; et en effet le point de vue matérialiste ne sait pas pourquoi la matière primitive a dès le commencement cette essence, ces forces, ces lois particulières ; pourquoi ces combinaisons organiques toutes nouvelles, et surtout les phénomènes de conscience se produisent. Mais il répond que cette question de la raison suffisante doit une fois ou l'autre rester sans réponse, et que l'explication téléologique échoue précisément quand elle veut expliquer les rapports primitifs et les actions réciproques primitives du monde. *Pfleiderer* veut que la philosophie recherche le pourquoi, mais si l'on entend par ce mot la simple recherche des résultats qu'amène une action, on ne s'élève pas au-dessus des causes réelles ; si l'on y renferme l'idée de but, l'affirmation de Pfleiderer est une pétition de principe. Reiff, d'après Ulrici, demande pourquoi les forces naturelles ne sont pas en guerre incessante entre elles, ce qui arriverait, dit-il, si elles n'étaient que des puissances aveugles. Mais on n'a pas le droit de conclure d'une multiplicité d'êtres différents à une lutte de ces êtres entre eux, plutôt qu'à certains rapports réciproques et à certaines affinités intérieures de ces êtres ; la seconde réponse est à priori aussi naturelle que la première, et l'expérience la confirme.

La remarque que dans ce point de vue, c'est l'accidentel qui régnerait dans le monde, ce qui est en contradiction avec la nécessité que réclame la pensée, semble très concluante au

premier abord; mais elle est sans valeur réelle. Elle ne peut, puisqu'elle est dirigée contre la négation du but, entendre par accidentel ce qui n'est pas déterminé par un but, ni prétendre que sans but il n'y a aucune nécessité dans les phénomènes; en effet, les matérialistes admettent la plus étroite nécessité, celle de l'enchaînement nécessaire de la causalité réelle; l'accidentel, qu'on reproche à cette théorie de faire régner dans le monde, n'exclut nullement cette nécessité; il doit donc s'entendre dans le sens que lui donnait Leibnitz: l'essence du monde, base nécessaire de tous ses phénomènes, peut être pensée autrement qu'elle n'est, car il n'y a pas de raison suffisante pour expliquer qu'elle existe ainsi plutôt qu'autrement; c'est dans ce sens que le monde est accidentel, mais ce reproche ne nous amène qu'à reconnaître notre ignorance du premier principe.

On a remarqué que l'Iliade pourrait aussi bien être le produit accidentel d'une masse de caractères d'imprimerie jetés pêle-mêle, que le monde celui des atomes qui le composent. On pourrait répondre que le premier cas n'est pas absolument impossible; puis, tandis que les lettres de l'alphabet sont dans un rapport tel que la chose est presque impossible, les atomes ont déjà en vertu de leur essence certains rapports réciproques par lesquels ils ont formé petit à petit les combinaisons que nous avons sous les yeux; il est en tout cas plus raisonnable, dira-t-on, de reconnaître l'impossibilité où est notre esprit de connaître la raison de cette constitution intime des atomes que de donner pour explication des notions de but qui ne reposent sur rien.

Il faut reconnaître que la nature se développe et progresse vers un être supérieur qui n'apparaît pas seulement de fait à la fin de son développement, mais qui est supérieur en vertu de son caractère intime et spécifique, alors seulement la finalité sera vraiment prouvée; l'être qui a ce caractère c'est l'homme. Mais pour arriver à la notion de supérieur, de meilleur, il faut sortir de la considération objective du monde pour entrer dans celle de notre vie morale.

En effet, les considérations auxquelles nous nous sommes

livrés ne nous donnent aucune réponse à cette question : quel droit avons-nous de considérer notre nature comme supérieure à celle des êtres qui nous entourent? A supposer même que nous arrivions à voir dans l'homme le but et non pas seulement le dernier produit du développement naturel, il resterait la question de savoir en vertu de quelle supériorité cet honneur nous a été accordé. Si nous admettons que cette supériorité consiste seulement dans la puissance que nous possédons sur les créatures inférieures, cette supériorité pourrait bien n'être qu'une illusion, car les puissances inférieures de la nature dominent en fait sur nous et rien ne garantit l'humanité contre l'éventualité d'une destruction totale par les forces naturelles. Si l'on suppose avec le matérialisme que le point de vue purement mécanique du monde est le seul qui soit justifié, il est absurde de parler d'un degré supérieur de la nature (ce que Strauss fait continuellement). Dans cette théorie il n'y a de supériorité réelle que là où se trouve un plus grand quantum de force. De même pour la notion de parfait. On appelle plus parfaits les êtres des degrés supérieurs ; mais nous n'avons aucune mesure pour cette perfection et tout ce qu'on peut dire, selon cette théorie, c'est que les êtres sont d'autant plus parfaits qu'ils possèdent, en vertu de leur composition ou de leur masse, plus de force pour se maintenir, agir et dominer sur les autres.

Mais c'est dans un autre sens que l'homme est un être supérieur ; c'est en vertu d'une valeur intérieure, d'une valeur absolue, et non pas seulement relative ; cette idée de valeur est une idée morale qui n'est compréhensible que pour le sens moral. Nous ne l'obtenons que par la conscience d'un objet qui doit absolument être atteint par nous. Le bien moral seul a une valeur réelle en tant qu'objet de cette réclamation absolue de la conscience morale ; l'homme n'a de valeur véritable qu'en tant qu'il est déterminé pour le bien moral. Ici nous arrivons à un point qui ne se laisse pas démontrer, mais pour lequel il faut en appeller à l'expérience intime et à la certitude immédiate ; ce n'est qu'en partant de cette base que notre pensée peut s'élever jusqu'à Dieu.

Ce point acquis, nous obtenons ce contenu du but divin qui ne peut être laissé de côté lorsqu'on soutient la téléologie de l'univers. Et c'est dans cette valeur morale de l'homme aussi que la certitude d'une téléologie trouve son vrai point d'appui ; nous savons par elle que la nature ne nous offre pas seulement en fait certains moyens pour notre existence et notre développement, mais qu'elle est déterminée téléologiquement en vue de nous et de notre but supérieur, et cela par l'activité créatrice et ordonnatrice de Dieu. C'est ainsi que la certitude de la finalité du monde peut subsister comme une foi inébranlable, là même où aucune observation extérieure ne réussit à prouver une relation de but dans l'univers. L'homme a donc le droit de se servir des moyens que lui offre la nature, dans l'entière confiance que c'est le même absolu qui se révèle dans sa conscience et qui a organisé en vue de son action morale le monde et ses forces mécaniques. La conscience que le monde nous offre des buts à poursuivre n'est pas possible sans la conscience de sa disposition téléologique ; enfin la conscience de notre dignité, de nos devoirs et de nos buts moraux exclut absolument la pensée que nous puissions être anéantis un jour par les forces d'un mécanisme aveugle.

Le caractère de supériorité relative que nous attribuons aux êtres organisés et aux animaux obtient ici seulement son vrai sens et son vrai fondement : la vie en général et l'individualisation, c'est-à-dire la vie de plus en plus concentrée sur elle-même, n'offrent pas seulement des instruments à la vie morale des personnalités libres, mais forment les degrés préliminaires de cette vie supérieure dans le développement du monde, développement qui, tout en étant posé et comme porté par la puissance de Dieu, est cependant un développement propre et naturel. Obtenons-nous en outre, par notre conscience morale, l'idée de l'amour ou de la bonté de Dieu, nous pouvons voir un premier degré de révélation de cet amour dans le monde organique. En effet, Dieu permet aux créatures qui par leur conformation sont susceptibles d'un certain sentiment de bien-être d'en jouir réellement et il leur offre dans la nature inorganique et dans le règne végétal les moyens nécessaires à ce

bien-être [1]. Ainsi donc, la considération objective des phénomènes ne suffit pas à prouver la téléologie. Mais celle-ci est réclamée par toute réflexion qui s'appuie sur la conscience morale; loin d'exclure l'action des causes réelles qui suffit à l'explication mécanique objective du monde, elle la comprend et la complète.

Nous allons étudier plus en détail la signification de la conscience morale relativement à la certitude de l'existence de Dieu.

Preuves tirées de la nature de l'esprit, de l'accord des peuples (e consensu gentium), preuve morale.

Les preuves cosmologique et téléologique ont pris pour point de départ le contenu de notre conscience du monde extérieur, on peut chercher un autre point de départ dans le contenu de notre esprit tout entier. Plusieurs preuves peuvent être tentées sur cette base à côté de la preuve proprement morale.

Prenons l'esprit en général, l'esprit de l'humanité dans son développement tout entier, et nous arrivons à l'ancienne preuve *e consensu gentium ;* cette preuve est employée par *Biedermann* pour montrer la nécessité immanente de l'idée de Dieu, mais elle n'est pas concluante.

Une première réfutation se présente dans l'affirmation qu'il existe des peuples privés complétement de cette idée. Mais les observations sur lesquelles s'appuie cette affirmation sont sujettes à caution, souvent superficielles et incomplètes; une certaine timidité craintive vis-à-vis de la divinité empêche les sauvages de s'ouvrir aux étrangers sur leurs croyances religieuses. En tout cas s'il existe des peuples sans dieux, ils sont au plus bas degré de l'échelle de l'humanité, et c'est un fait que le progrès de l'esprit humain a toujours conduit à la recon-

[1] Voir sur ces questions du rôle préliminaire de la nature, de son développement, de sa valeur et de la révélation qu'elle nous fait de la bonté de Dieu, les intéressants développements de M. Secrétan. (*Philosophie de la liberté. — L'histoire,* chap. X principalement.)

Note du traducteur.

naissance du divin. Mais un progrès subséquent ne nous élèvera-t-il pas au dessus de cette croyance; le degré de développement auquel correspond la croyance en Dieu n'est-il pas un degré transitoire? La pensée de certains esprits indépendants qui ne voient dans l'idée de Dieu que la projection à l'extérieur du contenu de notre être spirituel ne deviendra-t-elle pas un jour la propriété de toute l'humanité? La foi en Dieu ne se dissipera-t-elle pas comme l'illusion qui faisait voir dans le ciel une voûte solide, demeure des êtres divins? Ce n'est que si nous trouvons dans notre esprit des raisons solides de croire à la réalité de Dieu que nous pouvons répondre négativement à ces questions et reconnaître quelque valeur à la preuve *e consensu gentium*.

Il nous faut donc descendre dans le sanctuaire de notre vie spirituelle, dans notre conscience personnelle, pour y saisir les moments qui nous conduisent à la certitude de l'existence de Dieu.

Nous devons cependant exclure de cette étude les expériences purement religieuses que nous faisons en tant que croyants et que jouissant de la communion de Dieu, puisqu'il s'agit de preuves indépendantes de la conscience immédiate que nous avons du divin et reposant sur d'autres moments de notre vie spirituelle.

Kahnis est celui qui développe le plus complétement l'*argument psychologique*, ou les *preuves psychologiques*, les rapportant aux trois facultés : le penser, le sentir et le vouloir, par lesquelles l'esprit cherche l'absolu.

Le *sentir* n'est pas valable pour fonder une preuve. L'aspiration du sentiment vers un bonheur parfait, dit Kahnis, permet de conclure à un être absolument heureux. Mais le droit d'une pareille conclusion n'est nullement justifié par Kahnis ; ailleurs il dit beaucoup mieux que l'homme qui aspire à un bonheur infini ne trouve son repos qu'en Dieu. Mais ceci est déjà expérience spécifiquement religieuse et doit rester en dehors de l'argumentation. Le sentiment moral pourrait être invoqué, mais c'est dans la preuve morale que rentre son étude.

Pour ce qui concerne l'activité pensante et connaissante de

notre esprit, on pourrait dire (*Reiff*) que ses dispositions, ses lois, ses productions font conclure à un auteur et à un ordonnateur divin de cet esprit, plus exactement que le caractère et l'essence de notre esprit nous forcent à y voir non le produit d'une simple force de la nature, par l'effet de laquelle l'humanité se serait dégagée dans le cours du développement naturel du monde, mais l'œuvre d'un esprit absolu supérieur à la nature et à nous-mêmes.

Mais avant d'en appeler aux lois de la pensée que manifeste notre esprit, il faut savoir si elles possèdent ce caractère d'excellence et cette valeur que nous leur attribuons, il faut savoir si notre pensée avec ses catégories, ses jugements, ses notions, etc., n'est pas affaire de mécanisme psychique, tout semblable aux associations et aux représentations qui se montrent chez les animaux.

La réponse dépend des faits suivants : saisissons-nous au moyen de notre pensée la réalité des objets ? Notre esprit atteint-il, lorsqu'il s'élève au-dessus du sensible et classe le contenu des impressions des sens, à une véritable connaissance ? Si nous en étions sûrs, nous pourrions dire : Au-dessus du sujet et de son organisme spirituel, comme au-dessus du monde objectif qui agit sur nos sens, doit exister un être supérieur qui les a ordonnés en vue l'un de l'autre ; et notre esprit doit tirer son existence de cet être supérieur et non du monde sensible. Mais pour parler ainsi, il faudrait que cette certitude de la valeur de notre pensée fût auparavant fondée. Descartes, on le sait, croyait à l'inverse ne pouvoir fonder cette certitude que sur la foi en un Dieu par lequel la vérité de notre connaissance fût garantie. Nous ne pouvons couper court aux questions que pose le doute à propos de la théorie de la connaissance par un simple appel au sens commun et à l'habitude. Ce sont les nécessités pratiques de la vie qui y répondent le mieux, et nous n'entendons pas ici un simple besoin pratique dont la justification serait incertaine, mais une certitude morale profonde que le monde, tel que nous nous le représentons et le pensons, nous a été assigné comme théâtre de notre activité morale ; que sa connaissance, condition de cette activité, ne peut donc

être une illusion, puisqu'elle est l'objet d'une réclamation morale absolue. Cet aphorisme de J.-H. Fichte : « de la conscience seule découle la vérité, » n'a-t-il pas toute sa valeur ici? Mais pour arriver à cette déduction il faut remonter de notre esprit pensant à notre conscience morale; ce qui nous ramène de nouveau à la preuve morale qui offre un chemin plus direct et plus court pour conduire à Dieu. En aucun cas le raisonnement qui part de nos facultés intellectuelles seules ne peut être considéré comme suffisamment sûr.

Notre pensée a aussi un contenu que nous estimons supérieur au monde sensible. Il comprend les idées morales et l'idée de Dieu elle-même. Est-ce que cette dernière est telle que sa présence dans notre esprit ne se laisse expliquer que par l'action d'un Dieu réel sur nous?

Descartes, on s'en souvient, dans ses *Méditations*, fait précéder de cette affirmation la preuve ontologique. Si l'idée de Dieu, dit-il, était une représentation subjective de mon esprit, elle ne pourrait avoir plus de réalité, un contenu plus positif que mon esprit lui-même. Mais elle possède infiniment plus que mon esprit, puisque je suis fini, tandis qu'elle est l'idée d'un être infini, éternel, etc. Donc, de l'existence de cette idée en moi je dois conclure à l'existence d'un Dieu réel, son auteur et son modèle. Je ne remarquerais pas que je suis imparfait si je ne trouvais pas en moi cette idée d'un parfait, idée que je ne puis m'être donnée à moi-même. *Pfleiderer*, *Reiff*, *Holtzmann* renouvellent ce raisonnement. Mais subsiste-t-il devant une critique approfondie?

Avant tout, l'idée d'infini qui est à la base de tout raisonnement semblable sur Dieu, est une idée négative vide et vague. La simple considération du fini peut déjà nous conduire à une certaine représentation de l'infini; en effet, chaque objet est limité, mais précisément ce qui le limite nous conduit au delà de l'objet limité, sans que nous puissions nous représenter une dernière limite. N'est-ce pas de là tout simplement que naît la représentation d'un indéfini que nous transformons ou hypostasons sans raison valable en quelque chose de positif?

Descartes déjà, il est vrai, a voulu soigneusement distinguer

son *infini* qui absolument n'a pas de limites d'un simple *indéfini*, il prétend que nous n'obtenons nullement l'idée des perfections de Dieu par une simple extension de nos qualités finies. Ces perfections de Dieu ne sont pas même en puissance en nous (par exemple notre connaissance ne sera jamais en fait infinie), elles sont toujours susceptibles d'accroissement.

Mais pouvons-nous nous former réellement une notion claire et positive de l'infini et du parfait? Avons-nous le droit de parler de Dieu comme parfait avec nos représentations insuffisantes, tant que nous ne sommes pas conduits par des argments d'autre espèce, religieux ou moraux, à reconnaître l'existence d'un Dieu dépassant notre conception? L'idée de la puissance infinie ne s'obtient-elle pas en étendant à l'infini la notion de puissance que nous puisons dans l'existence finie, et cela sans que nous puissions ramener ce résultat à une notion déterminée?

On dira peut-être qu'il y a quelque chose de positif dans la *toute* puissance ; que l'idée d'une *totalité* absolue est une idée réelle ; que cette idée ne s'offre à nous ni dans l'expérience objective ni dans notre esprit fini ; que cette idée ne peut donc provenir que de Dieu. Mais il est facile de répondre : notre expérience sensible et le mécanisme de notre esprit capable d'abstraction et de synthèse nous conduit à nous former des idées générales de tous les objets semblables, de tous les animaux, de toutes les plantes, etc., sans que nous admettions cependant que la totalité de ces objets ait réellement agi sur nous, ou qu'un Dieu nous ait aidé lui-même à former ces idées générales. De là notre esprit s'élève par l'abstraction à l'idée d'une totalité des choses, idée qui reste une pure abstraction et n'a pas une origine supérieure; enfin, nous nous formons les représentations d'une toute puissance, d'une toute présence, etc., en mettant en rapport avec cette totalité, une force ou un être que nous avons préalablement étendu à l'infini. Ces qualités tirent donc leur existence du fini.

D'après tout cela, il nous faut renoncer à faire de la puissance de la pensée et du contenu intellectuel de notre esprit la base d'une preuve de l'existence de Dieu, car rien ne nous

prouve que la prétendue victoire de notre esprit sur le fini ne soit pas une vaine excursion dans l'indéterminé, et que, dans le domaine même du fini, nous arrivions au moyen des catégories de la pensée à une connaissance véritable.

Nous sommes enfin amenés au côté moral de notre esprit par la preuve que *Biedermann* tire de l'existence du moi et qu'il appelle preuve ontologique. Le *moi*, dit Biedermann avec raison, est une synthèse de nature et d'esprit qui s'élève sur la base de la nature et dont le principe n'est cependant pas la nature comme telle ; synthèse qui suppose donc un principe spirituel comme principe soit de la nature, soit de notre esprit. Possédons-nous vraiment l'essence spécifique de notre esprit dans sa différence d'avec la nature, aussi longtemps que nous ne le concevons pas dans son caractère moral, et n'avons-nous pas ici la plus forte et la plus haute instance contre l'explication matérialiste de la vie de l'esprit que Biedermann appelle le comble de l'absurdité ? Ce penseur, au reste, a bien en vue ce caractère moral du moi lorsqu'il ajoute : Cette preuve part de l'existence du moi lequel a le monde physique pour présupposition nécessaire de sa détermination propre comme sujet de l'ordre moral du monde ; la notion de l'esprit absolu renferme en soi dans l'unité le principe spirituel absolu du monde de la nature, et le principe doué de finalité du monde moral.

C'est donc dans son caractère moral que nous avons encore à considérer l'esprit ; et c'est de ce caractère que nous tirerons nos conclusions. C'est seulement dans notre conscience morale, c'est-à-dire dans la conscience de notre volonté, de notre liberté, des buts qui nous sont fixés et des réclamations qui nous sont adressées, que nous prenons entièrement conscience de la différence qui existe entre nous et la nature dans laquelle nous sommes engagés par un côté de notre existence et de notre supériorité sur elle. Tant que nous faisons abstraction de cette conscience, nous pouvons nous demander s'il y a quelque chose d'absolument certain pour nous ; mais dans les réclamations et les témoignages de la conscience nous trouvons des vérités qui possèdent une valeur absolue et la gardent en

face de toutes les représentations sensibles, de tous les doutes, de tous les raisonnements, de tous les sophismes. La conscience morale nous fait remonter encore plus haut que le *cogito ergo sum* de Descartes ; en faisant abstraction de tout ce qui est douteux, je me trouve doutant, pensant, cherchant la vérité ; mais je pense et je cherche parce que je me détermine ainsi, parce que je le veux, parce que ma conscience m'en fait un devoir.

Les postulats de la conscience amènent avec eux une idée d'inconditionné. Nous savons que dans l'ensemble des choses tout se conditionne, mais nous sommes incertains si nous pouvons nous élever au-dessus de la série des objets conditionnant qui sont toujours conditionnés à leur tour jusqu'à un inconditionné. Les lois de notre pensée nous disent que pour penser bien il nous faut penser d'une certaine manière déterminée, mais on pourrait demander si en général penser est pour nous une nécessité. Dans les réclamations de la conscience relativement à notre conduite au contraire, nous trouvons un inconditionné ainsi que dans l'ordre moral du monde que cette même conscience réclame. La reconnaissance de quelque chose d'inconditionné est donc en relation directe avec notre conscience morale ; la question qui se pose est celle-ci : faut-il conclure de là à un sujet réel auquel il faudrait rapporter cet inconditionné ; car ceci est encore une question, et non pas un fait immédiat de la conscience ; il y a des êtres moraux qui malgré leur respect de la loi morale ne sont pas encore conscients de sa provenance de Dieu, mais doivent être conduits par le raisonnement de la loi au législateur. C'est là l'objet spécial que se propose la preuve morale.

Les principaux moments de cette preuve ont été souvent relevés sans un ordre bien systématique, entre autres par *Mendelssohn*. On connaît la forme toute particulière qui lui a été donnée par *Kant ;* nous ne pouvons faire de sa déduction la base de la nôtre, mais le grand mérite de ce philosophe est d'avoir reconnu la haute et, dans un certain sens, l'unique valeur que possède la raison pratique ou la conscience morale

comme preuve de l'existence de Dieu. Parmi les contemporains, *Pfleiderer*, *Reiff* et *Ritschl* sont à consulter pour les différentes formes qu'ils donnent à notre preuve.

Nous allons chercher à mettre en lumière et à présenter dans toute leur force les principaux moments de cette preuve. Les faits de conscience sur lesquels elle repose sont un rempart inébranlable contre le naturalisme et le matérialisme pour lesquels tout idéal tombe avec Dieu ; une sérieuse considération des conséquences de ces faits de la conscience doit nous élever au-dessus de ce point de vue idéal, suivant lequel on croit, dans un orgueilleux sentiment de sa propre autonomie, pouvoir se passer de Dieu.

Nous avons d'abord à exposer le contenu de la conscience morale en soi, point de départ de notre argumentation ; la conscience de la loi et la conscience de notre liberté s'y présentent commé deux faits inséparables l'un de l'autre, sur lesquels l'argumentation morale doit reposer également.

Cette loi possède dans sa manifestation comme dans son contenu une organisation toute particulière et implique immédiatement les questions, d'où provient-elle? pourquoi existe-t-elle?

Cette loi porte en elle un caractère de dignité et produit en nous un sentiment de respect étranger à toutes les impressions qui nous viennent du monde naturel comme tel. Avec les idées morales, les personnalités morales seules peuvent être pour nous les objets d'un sentiment pareil de respect. A ce respect se joint la conscience que tous les objets naturels, toutes les forces avec leurs lois sont subordonnées à la loi morale et doivent servir à sa réalisation. Cependant l'homme n'est pas déterminé avec nécessité par cette loi dont il reconnaît les réclamations comme absolues. Il a même la conscience qu'il peut lui résister ou se déterminer librement d'après elle. Et pourtant à cette résistance se joint le pressentiment et quelquefois dans une conscience éclairée la certitude que le triomphe du bien réclamé par la loi est assuré malgré toutes les oppositions individuelles, et que tout notre bonheur est en jeu dans l'opposition ou la soumission à cette loi.

Le contenu fondamental de ces réclamations n'est pas moins

caractéristique. Dans le monde animal, nous voyons tous les individus suivre simplement leurs instincts naturels tournés vers leur bien-être, leur conservation ou leur jouissance ; c'est la seule loi qui les régisse, et nous ne pouvons parler d'un droit chez eux à moins de dire comme Spinoza que leur droit s'étendant si loin que leur force, les limites naturelles de celle-ci suffisent à empêcher qu'un individu ne prenne une puissance exagérée, mais nous n'attribuons à aucun animal la domination sur soi-même ou une limitation volontaire de ses propres forces. La nature ne nous fournit donc aucune analogie pour l'idée qu'il en puisse être autrement pour l'homme. La pensée n'y change rien pour celui-ci, elle lui permet seulement de saisir d'un coup-d'œil l'ensemble des circonstances et de se former des règles qui lui permettent de mieux satisfaire ce penchant fondamental et de sacrifier quelques désirs particuliers secondaires dans l'intérêt même de cette satisfaction principale. On ne peut pas même parler, d'après la nouvelle théorie de Darwin, d'une loi de l'espèce à laquelle nous devrions nous soumettre en vue de notre intérêt propre. Car si nous sommes doués de forces particulières en vue de la lutte pour l'existence, pourquoi n'aurions-nous pas la volonté de nous affranchir des bornes de l'espèce et de devenir la souche d'une espèce supérieure ? Ce sont là les conséquences rigoureuses de ce point de vue. Mais au lieu de cela, ce qu'il y a de plus certain pour notre conscience c'est la loi morale qui nous ordonne d'aimer le prochain, de faire de son bonheur notre but et de réprimer, de subordonner entièrement à ce but nos inclinations naturelles.

Et dans cette conscience de la loi nous est donnée la conscience du pouvoir que nous avons de nous déterminer nous-mêmes, la conscience de notre liberté. La puissance de la volonté pénètre dans ce mécanisme naturel dans lequel nous sommes nous-mêmes engagés par nos penchants sensibles ; c'est à cette volonté que s'adresse l'impératif de la loi morale, et c'est elle qui arrive à sa destination dans la communion de l'amour avec d'autres personnalités. Ces penchants sont régis par des lois naturelles, mais nous pouvons, sous l'empire d'une

idée morale, ou bien les réprimer, ou bien les satisfaire, mais de manière à ce qu'ils concordent avec des buts moraux. Rien de pareil dans la nature, lorsque différents penchants se trouvent dans un individu, le plus fort l'emporte toujours avec une entière nécessité sur les autres. Les idées morales n'agissent jamais de cette manière sur notre volonté ; un penchant moral ne l'emporte pas sur un penchant naturel par sa force supérieure de façon à donner avec nécessité à la volonté sa direction. Mais quoique une action morale ne soit pas possible sans un penchant moral intérieur, celui-ci ne nous donne que la possibilité et la force de le suivre ; nous avons aussi le pouvoir de lui résister; c'est en cela précisément que nous nous sentons libres, libres même en face de l'inconditionné. La conscience de cette liberté est tout aussi importante pour la question de Dieu que celle de la loi qui nous domine et de l'ordre du monde.

La conscience trouve en face d'elle un monde naturel, dans lequel des tâches lui sont fixées, et dont les diverses parties doivent nous servir de moyens en vue de notre action morale. La valeur absolue de l'idée morale nous donne la certitude que ce monde tout entier est déterminé en vue de la réalisation de cette idée, que cette réalisation dans un royaume de personnalités morales unies entre elles est le but supérieur du monde. C'est ainsi que l'esprit de l'homme acquiert avec la conscience de l'obligation absolue celle de sa valeur vis-à-vis de la nature. Et cependant le matériel que la nature met à notre disposition est excessivement borné, nous nous trouvons en face de puissances naturelles à côté desquelles nos forces paraissent infiniment petites, et qui menacent d'empêcher, d'opprimer notre action morale. Cela même nous donne la certitude que le but suprême de l'esprit fini et de la nature leur est fixé et se trouve garanti quelque part ailleurs; l'expérience extérieure nous montre d'une manière fragmentaire les voies, les fils d'un ordre semblable du monde, dans les vies particulières et dans l'histoire de l'humanité ; l'expérience intérieure nous rend certains de leur existence là même où ils sont cachés à nos yeux.

Encore plus difficile est la question de savoir comment ces buts moraux sont garantis vis-à-vis des personnalités immorales qui leur résistent directement; mais la conscience morale a l'entière certitude que, dans cette lutte, le bien doit vaincre s'il a la valeur qu'elle lui attribue; le mal n'a donc point de droit à une existence durable. Cela nous conduit de nouveau à un ordre supérieur, à une activité supérieure mystérieuse dans sa forme et travaillant sûrement à ses fins.

Enfin, ce postulat de Kant à savoir que la moralité et la félicité des sujets doivent s'unir un jour dans une relation harmonique, obtient ici sa place légitime et son droit positif. Ce n'est nullement une concession faite à l'eudémonisme par le rigoureux moraliste. Ce postulat n'a pas seulement son fondement dans le fait que le penchant au bien-être fait partie de notre nature même, et que par conséquent il doit être satisfait pour que la personnalité morale arrive à une vraie harmonie intérieure; il ressort aussi de la valeur absolue que réclame la loi morale vis-à-vis des sujets moraux et du monde extérieur. Cette loi morale à laquelle tout ce qui est naturel se subordonne dans l'ordre suprême doit se manifester aussi en ceci que l'état du sujet relativement aux conditions de la vie soit adéquat à sa valeur morale. C'est ce que le méchant sent dans l'angoisse de sa conscience, ce que le juste espère dans le plus grand renoncement à lui-même.

Tout ce que nous venons de dire forme un tout étroitement enchaîné et donné déjà dans les traits fondamentaux de la conscience.

D'où viennent cette loi et cette liberté? Comment la loi morale pourra-t-elle triompher sûrement? D'où vient cet ordre moral?

On ne peut écarter ces questions relatives à la loi par la réponse que c'est notre propre loi, que nous nous la donnons nous-mêmes; cette réponse n'a de sens que si elle reconnaît que la conscience de la loi et de sa valeur précède notre détermination propre, et que cette loi envers laquelle nous sommes obligés est donc donnée dans notre essence même. Mais d'où

provient cet être spirituel, moral avec sa loi? La question concernant l'ordre moral du monde ne doit pas être écartée par cette réflexion du grand *Fichte*, que l'ordre moral précisément doit être mis à la place de Dieu. On peut encore échapper à la conclusion de l'existence de Dieu quand on statue comme ce philosophe un *moi* absolu d'où l'on pense déduire le moi individuel avec le monde. Mais si nous reconnaissons un monde réel préexistant à l'esprit de l'homme, suivant ses lois propres et indépendant de lui, lequel cependant est préordonné en vue de lui et de son but caractéristique, nous devons réclamer un être suprême supérieur aux deux domaines. Cet être suprême doit être le même que celui duquel proviennent notre esprit et notre liberté. Si l'on s'en tient à la seule notion d'un ordre général préexistant, on ne peut comprendre comment il se manifeste à nous sous la forme du devoir, ni comment il peut nous donner la liberté de le suivre ou non, on ne peut se le représenter que comme un ordre naturel s'imposant avec une nécessité absolue.

Nous sommes ainsi ramenés à un être supérieur à notre esprit et à la nature. C'est par lui que nous avons été placés dans le milieu de la nature, avec notre être moral supérieur à elle, et, comme cette nature est ordonnée et dominée par lui (ce que nous avons vu à propos de la preuve téléologique) il faut qu'elle ait été originairement établie, créée par lui.

Comment devons-nous nous représenter cet être suprême dans son essence?

Il ne peut être une force naturelle, à moins qu'on ne dise, comme Strauss, que dans l'homme cette force naturelle s'est surpassée elle-même, phrase qui a attiré à ce philosophe l'ironie d'Ulrici. Ce qui veut, ce qui met en face de soi des êtres doués d'une volonté libre, ce qui détermine par un impératif moral et non par une nécessité physique, etc., ne porte plus le caractère de nature, de mécanisme et de nécessité. Si nous avions reçu d'une puissance naturelle notre loi, celle-ci n'aurait pas à nos yeux cette valeur absolue que nous lui accordons, tout en conservant le sentiment de notre dignité en tant qu'êtres libres ; ce sentiment de dignité propre ne nous pousse-

rait-il pas au contraire à résister au joug de cette loi et à nous élever au-dessus d'elle par tous les moyens ?

Nous ne pouvons concevoir l'être suprême autrement que comme un esprit moral et, par conséquent, comme un Dieu personnel. Nous étions déjà conduits à la catégorie de la personnalité dans la preuve téléologique qui nous présentait Dieu comme voulant, se fixant des buts; maintenant cette personnalité est atteinte complétement, ses buts sont moralement bons, elle est la source de tout bien moral. « Il n'y a rien, dit Kant, de bon sans restriction, que la volonté bonne seule. » Une pareille volonté n'est pas concevable sans un sujet voulant et se déterminant, ce qui est la notion fondamentale de la personnalité. A côté de la loi, notre liberté a la plus grande importance pour cette conception de l'être suprême, c'est lui qui nous l'a donnée, même pour lui résister. On a parlé ici d'une limitation de Dieu par lui-même ; l'expression est mal choisie, parce qu'elle semble indiquer chez Dieu une certaine force naturelle à laquelle sa volonté mettrait des limites; mais il faut bien parler à propos de ce rapport de Dieu avec nous d'une relation de Dieu avec lui-même, d'une détermination propre de Dieu par lui-même. Quant aux attributs moraux de Dieu, ce n'est pas seulement sa sainteté, mais encore sa bonté qui se manifeste dans les faits de notre conscience; il fait de nous des êtres libres, moraux, à son image ; il veut que, en suivant le penchant de la partie la plus élevée de nous-mêmes, nous obéissions à ses commandements, il veut nous mettre en harmonie avec nous-mêmes, avec lui et enfin nous faire jouir d'une félicité complète.

Quiconque veut définir positivement l'essence de Dieu, tout en lui refusant la personnalité devra nécessairement le représenter d'après l'analogie d'une force de la nature, ou bien le désigner par des expressions abstraites n'expliquant nullement sa relation avec le monde et surtout avec les personnalités libres. Le premier cas se présente dans le panthéisme de *Hegel ;* son absolu se développe comme un procès de la nature, il n'y a aucune place pour la liberté ; le second chez *Biedermann*, par exemple, dont la définition de Dieu comme l'*être*

qui est en soi et par soi n'explique nullement comment l'être pur a passé à l'acte ni comment il est devenu le fondement d'un être hors de soi, d'une volonté libre. Ces philosophes n'échappent pas plus que nous à la nécessité d'appliquer à l'absolu des catégories empruntées au monde fini, seulement elles sont bien plus inadéquates que les nôtres à cet absolu, quand elles ne lui sont pas directement opposées, comme l'idée du procès de Hegel. Les catégories abstraites de l'en soi et du hors de soi, d'où viennent-elles si ce n'est des représentations de l'espace et de celles que l'esprit fini se fait de lui-même?

Mais pourrait-on demander encore, si la notion de la personnalité de Dieu a aussi ses difficultés, ne faudrait-il pas renoncer à toute affirmation théorique de Dieu? Mais Dieu est un objet réel de connaissance, aussi certainement que notre esprit avec son caractère moral, ou que le monde avec sa détermination par l'idée morale. Une conception théorique de ce qu'il est, si imparfaite qu'en soit la forme, est réclamée par la constitution de notre esprit, aussi bien que par les besoins pratiques que nous avons d'une relation morale avec Dieu; il s'agit de ne pas perdre de vue les motifs pressants qui réclament cette connaissance théorique de Dieu, pas plus que les bornes imposées à notre pensée finie. On objecte à l'idée de la personnalité de Dieu que nous ne connaissons en fait de personnes que celles qui arrivent à la conscience d'elles-mêmes en se distinguant des autres, qui se déterminent appuyées sur une base déjà donnée, qui se servent d'un corps et d'un cerveau pour penser et vouloir. Mais la nécessité avec laquelle nous avons été conduits à notre idée de Dieu nous engage précisément à penser qu'il y a une conscience de soi, une détermination propre d'une autre espèce; puis il n'y a dans les personnalités finies aucun argument prouvant que cette base naturelle, ce corps, ce cerveau, soient essentiels à la personnalité. N'est-ce pas au contraire à l'imperfection de la personnalité finie seulement qu'ils appartiennent?

C'est ainsi qu'en partant de ce contenu de notre conscience dans lequel nous n'avons pas directement affaire avec Dieu,

mais avec nous-mêmes et avec le monde, nous avons été conduits à l'idée de Dieu, telle que la conçoit notre conscience religieuse et chrétienne. La considération du monde objectif n'a pas suffi à elle seule à nous donner un résultat certain. Celui-ci n'a été atteint que lorsque nous nous sommes considérés nous-mêmes dans notre être spirituel et moral en face de la nature. C'est de là que l'idée encore vague d'absolu comme premier principe auquel nous a conduits la preuve cosmologique reçoit son vrai contenu ; l'affirmation souvent jointe à cette preuve que la cause suprême crée dans le cours du développement naturel quelque chose de nouveau, qui dépasse ce développement trouve son fondement dans notre conscience morale. La base de la preuve téléologique, à savoir la considération du monde comme ordonné en vue de fins déterminées, n'est garantie que par cette conscience. C'est ainsi que nous unissons les preuves cosmologiques et téléologiques à la preuve morale à laquelle seule nous reconnaissons une valeur décisive.

Nous devons avouer que cette preuve repose sur une base qu'il n'est pas possible de prouver logiquement ; nous avons supposé ces faits et ces expériences de la conscience chez tous sans pouvoir les prouver à celui qui les nierait ; pour celui-ci nous n'avons aucun moyen de le convaincre ; tout ce que nous pouvons faire, c'est d'en appeler à sa conscience, d'agir sur son intérieur afin de réveiller en lui la voix de la conscience et d'empêcher qu'il ne se ferme complétement à cette voix. Mais il ne faut pas oublier qu'aucune réalité ne peut être établie sans qu'on en appelle en dernier ressort à des expériences immédiates qui ne sont pas susceptibles d'une démonstration logique.

Aucune preuve de l'existence de Dieu ne peut remplacer la foi religieuse et chrétienne, ou donner la certitude qui est le partage de celle-ci. Tandis que la preuve morale repose sur une expérience de la conscience, de laquelle il faut conclure à l'existence Dieu, cette foi repose sur l'expérience directe de Dieu lui-même, que nous faisons dans une relation et une communion positive avec lui ; expérience qui ne se présente vrai-

ment que dans le christianisme, la religion de la réconciliation. Ce n'est que par cette réconciliation que nous apprenons à connaître l'amour divin, qui, quoique source de notre existence, est voilé à nos yeux à cause de la chute et du péché. C'est dans ce sens avant tout que l'humanité a besoin d'une révélation pour connaître Dieu, révélation qui ne consiste pas dans une doctrine seulement, mais dans un acte véritable, dans une communication de l'amour.

La vie morale et notre conscience qui ne sont intelligibles pour nous que dans la supposition de Dieu, ont besoin d'être purifiées, excitées et fortifiées par le don de soi à Dieu et par la jouissance de son amour ; là où ces éléments manquent, le sujet cherchera toujours à se soustraire aux conséquences qui se sont imposées à notre recherche. Il entend bien les réclamations de la conscience ; mais il s'endurcit contre elles et s'efforce par orgueil ou par crainte d'échapper à Dieu ; ce n'est que sous l'impression de l'amour réconciliateur qu'il est attiré à ce Dieu et saisit sa volonté parfaite. Il est rappelé à la liberté qui appartient à l'essence de son esprit par le sentiment de sa responsabilité ; mais ce n'est que par la rédemption et la communion avec Dieu qu'il peut s'arracher à l'obstacle invincible du péché. La certitude d'un ordre moral du monde appartient à la conscience morale. Mais le bien doit-il vaincre un jour ? Nos fins morales sont-elles le but vers lequel tend le développement du monde ? Les doutes que soulèvent ces questions ne sont vraiment surmontés que lorsque nous connaissons le don de Dieu, et savons que le royaume des cieux subsiste réellement.

Pour les non-chrétiens, la preuve morale n'a de force subjective qu'autant qu'ils font ces expériences, mais elle n'en indique pas moins le vrai point d'attache pour les attirer à la réconciliation et à la communion avec Dieu.

Pour le chrétien, ces preuves conservent leur valeur en ce qu'il peut répondre aux attaques du dehors et de son propre esprit ; même en laissant de côté les expériences proprement religieuses, il se trouve ramené au Dieu qui se révèle à lui par tous les objets de son observation, et surtout par ce qu'il a de

plus élevé en lui-même. Ces preuves ont donc leur valeur réelle, quoique le simple chrétien n'ait pas besoin de leur développement scientifique pour asseoir sa foi sur un fondement solide. La théologie scientifique, l'apologétique en particulier, ne doit pas les abandonner, pas plus qu'elle ne doit surfaire leur valeur.

W. Rivier.

LE
MOUVEMENT THÉOLOGIQUE EN ANGLETERRE

LE PROCÈS EN HÉRÉSIE

DE

W. ROBERTSON-SMITH

professeur de théologie de l'église libre d'Ecosse.

Les problèmes théologiques les plus actuels continuent à se poser avec une rapidité surprenante dans les pays de langue anglaise. Nous espérons avant peu pouvoir donner un aperçu de ce mouvement accéléré qui contraste si étrangement avec le calme plat caractérisant à un si haut degré les pays de langue française.

Mais nous ne pouvons tarder plus longtemps de revenir sur le procès en hérésie intenté au professeur Smith. On sait déjà qu'il fut suspendu en mai dernier par l'assemblée générale de l'église libre d'Ecosse et cela à titre de mesure provisionnelle, en attendant que ses accusateurs voulussent bien formuler contre lui une accusation en règle par-devant les autorités compétentes.

L'acte d'accusation a été enfin dressé par le presbytère d'Aberdeen, dont le professeur incriminé est le ressortissant. Nous donnons presque en entier la réponse que vient de publier M. Robertson Smith. Nos lecteurs n'ont pas besoin d'être rendus attentifs à la haute portée de la décision qui va

être prise par l'Assemblée générale de l'église libre d'Ecosse dans sa session de mai prochain. Ce n'est pas uniquement le réveil des études théologiques qui est en jeu ; il y va de l'avenir de la religion pour plusieurs générations dans les pays de langue anglaise. En Ecosse, pas plus qu'en Amérique, on n'a encore connu une époque comme notre XVIIIe siècle français ; la religion est demeurée une puissance respectée. On ne se représente pas sans inquiétude les conséquences que pourrait avoir à l'heure présente surtout une rupture éclatante et officielle entre la piété évangélique et les droits imprescriptibles de la science et de la raison chrétiennes. Heureusement que les droits constitutionnels du professeur Smith sont établis de la manière la plus évidente, il est le défenseur des franches allures de l'orthodoxie saine, vigoureuse et conquérante du XVIe siècle contre les prétentions surannées de la scolastique protestante, qui malheureusement sont devenues populaires, par suite du manque complet de toute culture théologique. Ajoutons que la réponse du professeur Smith fait preuve d'une maturité, d'une modération exemplaires ; on y chercherait vainement la moindre trace de ces défauts de ton et de forme qu'on relève ordinairement avec tant de complaisance et surtout d'ingratitude, puisqu'ils offrent un commode prétexte pour se dispenser d'aborder les questions de fond.

Voici les trois chefs d'accusation :

1° La doctrine de l'Ecriture ; 2° celle de la prophétie ; 3° la doctrine des anges.

I

Doctrine de l'Ecriture.

L'acte d'accusation relève ici trois points. Un des griefs les plus importants et sur lequel on revient avec insistance porte sur l'inspiration *immédiate*, que Robertson Smith n'admettrait pas. Mais, répond l'accusé, les livres symboliques ne connaissent pas d'inspiration immédiate au sens où mes adversaires l'entendent. Quand ils parlent d'inspiration immédiate, les symboles ont en vue le texte *original* des Ecritures en opposition aux

versions, traductions qui en ont été faites. (Cap. I, sec. 8.) De sorte qu'il ne peut être question d'employer le mot *immédiate* pour imposer au symbole une théorie quelconque sur le *mode* ou le *degré* de l'inspiration. Quelle que puisse être d'ailleurs la théorie du fait, il est manifeste que l'inspiration appartient en tout premier lieu, primitivement, d'une façon *immédiate* au texte original, et aux versions par contre dans un sens purement secondaire, médiat, en tant qu'elles reproduisent l'original d'une façon plus ou moins parfaite. C'est dans leurs controverses contre Rome que les réformateurs ont été conduits à employer cette expression : inspiration *immédiate*. Ils ont entendu en le faisant s'élever contre la prétention d'en appeler à une version inspirée, pour proclamer que le texte original de la Bible fait seul autorité.

Quand la confession de foi de Westminster (cap. I, sec. 2) déclare que tous les livres compris aujourd'hui sous le nom de Sainte Ecriture ou Parole de Dieu écrite sont donnés par l'inspiration divine pour être la règle de la foi et de la vie, elle emploie exactement le même langage que 2 Tim. III, 16, sans ajouter de son côté aucune explication aux déclarations du texte lui-même. Il est à remarquer que d'accord avec le texte et avec la force du mot original θεόπνευστος, ni la confession de foi de Westminster, ni aucun autre symbole réformé, à ma connaissance, ajoute l'accusé, ne parlent de l'inspiration des *auteurs* de l'Ecriture. D'après la foi commune à toutes les églises réformées, c'est *l'Ecriture* qui est inspirée de Dieu, et tous les symboles reconnaissent ce caractère à la Bible, non pas au nom d'une théorie quelconque au sujet de l'influence exercée par le Saint-Esprit sur les auteurs *in actu scribendi*, dans l'instant même où ils rédigent, mais, 1° parce que la révélation de Dieu et de sa volonté qui a d'abord été prêchée au moyen du Saint-Esprit par les apôtres et les prophètes est actuellement mise par écrit dans les Saintes Ecritures ; et 2° parce que le témoignage de l'Esprit *par* et *avec* la parole dans nos cœurs nous assure que dans ces Ecritures (comme l'affirme la *Seconde Helvétique*) Dieu nous parle encore.

Voilà les deux grands arguments *officiels*. Ils nous fournis-

sent une base certaine pour tenir la Bible pour la Parole même de Dieu et cela indépendamment de toute théorie sur le mode employé pour réduire cette parole, d'abord parlée, à la forme écrite actuelle, toujours accompagnée du témoignage de l'esprit. Voici donc tout simplement ce que la confession affirme : après s'être révélé et avoir fait connaître sa volonté à l'église, Dieu a jugé bon subséquemment de faire enseigner entièrement la même vérité par écrit.

Les confessions de foi réformées du continent ne mettent pas moins de soin à éviter de s'expliquer sur le *mode* de concevoir l'inspiration. La confession de foi gallicane, article II, s'exprime comme suit : *Ce Dieu se manifeste aux hommes premièrement par ses œuvres, secondement et plus clairement par sa parole, laquelle, au commencement révélée par oracle, a esté puis après rédigée par escrit ès livres que nous appellons Ecritures Saintes.*

La confession de foi hollandaise, révisée au synode de Dordrecht, tient à peu près le même langage. « Secondement il se manifeste d'une façon plus claire et plus parfaite dans sa parole sainte et divine, à savoir en tant que cela est nécessaire dans cette vie à sa gloire et pour le salut des siens. Cette parole de Dieu n'a pas été envoyée ou parlée par la volonté de l'homme, mais les saints hommes de Dieu ont parlé poussés par le Saint-Esprit... Plus tard, par un soin spécial qu'il a eu de nous et de notre salut, Dieu a ordonné à ses serviteurs, les prophètes et les apôtres, de mettre par écrit sa parole révélée ; et il a lui-même écrit de son propre doigt les tables de la loi. Voilà pourquoi nous appelons ces écrits Ecritures saintes et divines. » (Art. II, III.)

Ce témoignage unanime des symboles réformés est présenté de façon à rendre l'autorité de la Bible indépendante des questions qui peuvent se poser au sujet des moyens humains, grâce auxquels le livre a revêtu sa forme actuelle.

Quand et *par qui* les écrits bibliques ont-ils été rédigés? Combien y en a-t-il eu d'éditions revues et augmentées ou stéréotypées, avant que le document de la révélation ait été finalement complété? Quelle forme littéraire ces écrits ont-ils

revêtue ? Quelle méthode littéraire trahissent-ils ? Quels peuvent être leurs mérites ou leurs défauts littéraires ? Voilà tout autant de problèmes qui, d'après la doctrine des symboles, ne sauraient être résolus en faisant appel à la foi, ce ne sont pas là des objets de foi. Les symboles se gardent même de prétendre que les personnages qui ont réuni et mis en ordre les matériaux scripturaires aient été sous une influence spéciale du Saint-Esprit. Ils déclarent uniquement que, par un soin particulier de Dieu, de peur que quelque âge de l'église ne se trouvât privé d'une déclaration manifeste de la volonté de sauver, le document de la parole révélée a été préservé de façon telle qu'il continue à parler aujourd'hui encore par son moyen, aussi clairement qu'il a parlé autrefois par les apôtres et par les prophètes et que, grâce au témoignage du Saint-Esprit, nous reconnaissons encore cette parole comme inspirée par Dieu lui-même.

Si donc on me demande pourquoi je reçois les Ecritures comme la Parole de Dieu et comme la seule règle de la foi et de la vie, je réponds avec tous les pères de l'église protestante: Parce que la Bible est le seul recueil authentique de l'amour rédempteur de Dieu ; parce que dans la Bible seule je trouve Dieu s'approchant des hommes par Jésus-Christ et nous déclarant par son moyen sa volonté quant à notre salut. Et je reconnais ce recueil pour vrai par le témoignage de son esprit dans mon cœur, grâce auquel je suis assuré qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse avoir adressé de pareilles déclarations à mon âme.

Restent encore deux points à éclaircir : l'*infaillibilité* et l'*autorité* divine de la Bible.

D'après la confession de foi de Westminster, la vérité infaillible et l'autorité divine vont ensemble. Ce qui nous vient par l'autorité de Dieu est nécessairement et infailliblement vrai, parce que Dieu lui-même est vérité. (Cap. I, sec. 4.) Les deux attributs sont inséparables. La coïncidence est parfaite, l'un ne saurait dépasser l'autre et ils sont établis par une seule et même preuve, savoir par le témoignage du Saint-Esprit. (Sec. 5.)

La nature de cette preuve met en lumière ce fait important: c'est que dans l'intention du symbole, la vérité infaillible et la divine autorité de l'Ecriture se distinguent non-seulement quant au degré, mais aussi dans l'espèce, non-seulement quantitativement, mais encore qualitativement de la véracité générale de la Bible, comme récit digne de foi des origines historiques de notre religion. S'agit-il de la dernière? Il faut pour l'établir recourir aux méthodes ordinaires usitées par le témoignage historique; ce n'est pas là un objet de foi divine, qui dépende d'une action spéciale du Saint-Esprit sur nos cœurs. Tout penseur impartial peut arriver à s'en convaincre par un usage convenable des moyens ordinaires. D'autre part l'histoire biblique contient des éléments dépassant l'analogie de l'histoire ordinaire, de sorte que ces éléments-là ne sauraient être appréciés par aucune preuve historique. Que voyons-nous dans la Bible? Dieu s'approchant de l'homme, Dieu nous révélant son amour rédempteur, se mettant à part un peuple et lui faisant connaître ses intentions et sa volonté. Pour saisir cette réalité surnaturelle, pour nous y attacher comme à une chose réelle pour nous, pour nous l'assimiler de façon à ce qu'elle pénètre notre vie et change toute notre nature, il nous faut un nouveau don spirituel. Aucune vérité personnelle nous venant du dehors ne peut être saisie si ce n'est par une faculté correspondante au dedans de nous, qui nous met en communion avec ce qui nous vient du dehors. Mais l'homme déchu n'a pas la faculté d'entrer naturellement en communion avec Dieu; voilà pourquoi l'esprit de Dieu dans le cœur des croyants peut seul le mettre en état de sentir que c'est bien réellement Dieu et personne d'autre qui se manifeste dans l'histoire, qui parle dans sa Parole, se révélant lui-même et faisant connaître sa volonté. Voilà la doctrine du témoignage du Saint-Esprit, telle que saint Paul l'enseigne 1 Cor. II, 11 : *Car qui est-ce des hommes qui sache les choses de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? De même aussi nul n'a connu les choses de Dieu sinon l'esprit de Dieu.*

Comme le symbole l'indique, aussi longtemps qu'il ne sort pas de sa sphère, ce témoignage est absolument concluant.

Aucun homme ne saurait connaître les choses de Dieu, l'esprit de Dieu peut seul le faire. Mais réciproquement, sur quoi porte le témoignage du Saint-Esprit? Exclusivement sur les choses que l'homme ne connaît pas ou ne peut connaître par l'emploi de ses facultés naturelles. Or quelles sont ces choses-là? Le symbole nous le déclare dans le paragraphe sur lequel repose tout l'enseignement au sujet de l'Ecriture. Il faut entendre par là « la connaissance de Dieu et de sa volonté qui est nécessaire au salut. » C'est exclusivement à cette connaissance-là que s'étend le témoignage du Saint-Esprit. Par conséquent que faut-il entendre par cette vérité infaillible, cette autorité divine qui ne peuvent être prouvées que par le témoignage du Saint-Esprit? Il faut entendre exclusivement la vérité infaillible, l'autorité divine comme un document de la révélation salutaire que Dieu fait de lui-même et de sa volonté.

Cette conclusion est de la dernière importance. Il ne sera donc pas hors de saison d'ajouter quelques considérations à l'appui de l'argument qui précède.

1° Tout lecteur attentif du chapitre Ier de la confession de foi de Westminster observera qu'il n'est rien dit des Ecritures, si ce n'est en tant qu'elles sont le document des vérités spirituelles, des révélations que Dieu fait de lui-même et de sa volonté. Pourquoi la Bible est-elle appelée la Parole de Dieu? C'est en tant qu'elle est le document dans lequel cette révélation est complétement confiée à l'Ecriture et que Dieu reconnaît encore par le témoignage du Saint-Esprit. Par conséquent c'est exclusivement sous ce rapport-là que le symbole peut être bien compris quand il déclare que la Bible est la vérité infaillible revêtue d'autorité divine. Il ne peut donc pas être question de proclamer la Bible infaillible dans telle expression qui n'a trait ni à la foi ni à la vie, et qui n'affecte pas le document concernant Dieu et sa volonté.

2° Voici donc l'argument des symboles et de la théologie protestante en général. Parce que Dieu est lui-même la vérité, sa parole est infaillible, et parce qu'il est souverain sa Parole fait autorité. Or l'Ecriture est la Parole de Dieu. Conclusion : l'Ecriture est une vérité infaillible, une autorité divine.

Maintenant quel sens attacherons-nous à cette conclusion? Tout dépend de la force du mot *est* dans l'assertion la sainte Ecriture *est* la Parole de Dieu. Une école de théologiens presse le mot aussi fortement que les luthériens et les romains dans la célèbre controverse : *ceci est mon corps*. Et ils ont tout aussi peu raison d'insister à ce point. En effet, d'autres symboles orthodoxes des églises réformées emploient une expression différente, bien que toutes ces églises enseignent la même doctrine.

Il a déjà été indiqué que la confession gallicane et la confession hollandaise distinguent entre la Parole de Dieu, telle qu'elle a d'abord été parlée comme révélation, et les Ecritures dans lesquelles cette parole fut plus tard documentée. Conformément à cette distinction, l'article 5 de la confession de foi gallicane parle de la Parole de Dieu comme *contenue* dans la Bible. Calvin de même, dans le *Catéchisme de Genève*, définit la Parole de Dieu « comme une doctrine spirituelle, la porte en quelque sorte par laquelle nous entrons dans le royaume céleste. » Il ajoute ensuite que cette parole doit être cherchée dans les saintes Ecritures où elle est contenue : *in scripturis sanctis, quibus continetur*.

Le *Petit catéchisme* de l'église d'Ecosse emploie le même langage (question seconde). Dans un cas comme celui-ci où une expression plus lâche et une autre plus précise sont tour à tour employées par le même auteur ou par des églises de la même dénomination, nous devons, en vue de la rigueur de l'argumentation, prendre la phrase la moins ambiguë. C'est ainsi que la conclusion : l'Ecriture est la Parole de Dieu, sera rendue plus expressément en disant que les Ecritures nous documentent, nous présentent la Parole de Dieu infaillible et normative.

3° Mais ne nous objectera-t-on pas que cette dernière expression est trop faible pour que la foi puisse s'appuyer sur elle? qu'elle permet toujours de se demander si l'Ecriture est un document correct et adéquat? Nullement, répond la théologie du XVIe siècle, car le Saint-Esprit accompagne la Parole alors qu'elle nous est apportée dans la sainte Ecriture, en se

servant du même témoignage au moyen duquel il garantissait aux prophètes et aux apôtres que la Parole qu'ils prêchaient était la Parole de Dieu et non la leur propre. Le témoignage du Saint-Esprit ne s'attache pas aux caractères extérieurs du document (1 Cor. II, 15), mais il rend témoignage directement à la vérité infaillible de la Parole divine, à la doctrine spirituelle, à la révélation de Dieu lui-même qui constituent la substance même du document. L'Ecriture n'est pas le document d'une parole jadis infaillible, mais qui peut avoir été altérée en parvenant jusqu'à nous. Elle est le document d'une parole qui nous parle encore avec une vérité infaillible et une autorité personnelle, conformément, comme dit Calvin, à la promesse d'Esaïe (LIX, 21) : « Mon esprit qui est sur toi, et mes paroles que j'ai mises en ta bouche, ne bougeront point de ta bouche ni de la bouche de ta postérité, ni de la bouche de la postérité de ta postérité, a dit l'Eternel, dès maintenant et à jamais. »

4° Cet argument est irréfragable et une base ferme de la foi pour quiconque se rappelle bien la position fondamentale de la réformation, savoir que la Parole de Dieu n'est rien d'autre que la manifestation personnelle que Dieu nous fait de lui-même et de sa volonté en vue de notre salut. La Parole de Dieu est la déclaration de ce qu'il y a dans le cœur de Dieu en vue de notre salut. De sorte que la certitude de cette Parole réside dans la substance et non dans la manière dont elle parvient jusqu'à nous. « Nous disons que la Parole, déclare Calvin, de quelque part qu'elle nous soit apportée, est comme un miroir auquel la foi doit regarder et contempler Dieu. » (*Inst.* III, ch. 2, 3, 6.) Aussi longtemps que nous nous adressons à l'Ecriture, uniquement pour trouver Dieu et son amour rédempteur dépeint devant les yeux de la foi, nous pouvons demeurer certains que dans chacune de ses parties nous trouverons une vérité vivante, évidente par elle-même, infaillible et rien d'autre. Quant aux réformateurs, c'était là tout l'usage qu'ils faisaient de l'Ecriture. « L'Ecriture entière, dit la *Première Helvétique*, n'a qu'un unique but, faire connaître à l'humanité la faveur et la bonne volonté de Dieu, et qu'il a ouvertement manifesté et prouvé cette bonne volonté à l'humanité tout entière par

Jésus-Christ son fils, qu'elle ne vient à nous que par la foi, qu'elle n'est reçue que par la foi seule et nourrie et prouvée par la charité envers notre prochain. » (Art. 5.) Maintenant puisque l'Ecriture n'a pas d'autre but que d'apporter un message qui, lorsqu'il est accompagné du témoignage intérieur du Saint-Esprit se manifeste comme la Parole infaillible de Dieu, nous pouvons dans un but pratique déclarer que l'Ecriture *est* la Parole infaillible de Dieu. L'Ecriture *est* essentiellement ce qu'il entre dans sa mission de réaliser : *what it is its business to convey.* Mais nous ne pouvons convertir la proposition et dire : que l'infaillibilité qui appartient à la substance divine de la Parole s'étend à la forme extérieure du document, ou que la faculté de la Parole de se légitimer elle-même comme règle de la foi et de la vie s'étend aux expressions scripturaires indifférentes à la foi et à la vie.

5° Que ce soit là la vraie limite de l'infaillibilité et de l'autorité de la Parole marquée par nos confessions de foi, c'est ce qui résulte clairement de ce qui est dit dans notre symbole au sujet de la foi qui sauve. (Cap. XIV, sec. 2.) Par cette foi un chrétien admet pour vrai tout ce qui est révélé dans cette Parole, à cause de l'autorité de Dieu qui y parle (*propter authoritatem ipsius inibi loquentis Dei*), et agit différemment suivant ce que chaque passage enseigne : la foi obéit aux commandements, elle tremble devant les menaces, en embrassant les promesses de Dieu pour cette vie et pour celle qui est à venir. Mais les actes principaux de la foi qui sauve consistent à accepter, à recevoir Christ et à s'appuyer sur lui seul pour la justification, la sanctification et la vie éternelle en vertu de l'alliance de grâce.

Nous avons là exactement la même doctrine sur la Parole de Dieu que dans les extraits déjà cités de Calvin et des confessions de foi suisses. En quoi consiste la Parole de Dieu? En commandements, en menaces, en promesses adressées à notre foi, et avant tout en l'offre que l'Evangile nous fait de Christ. Ces articles-là, et rien d'autre, constituent les choses que *la foi* reçoit comme infailliblement vraies et nulle part le symbole ne professe une infaillibilité pouvant se percevoir autrement que

par la foi. Par conséquent il est tout à fait déplacé d'en appeler au symbole comme s'il tranchait aucune question sur la forme humaine de la Bible ou sur la possibilité d'imperfections humaines dans l'Ecriture en des matières qui ne sont pas articles de foi.

Nous sommes ici dans le vif de l'accusation élevée contre moi. On prétend que la doctrine sur l'infaillibilité et l'autorité des Ecritures aurait un autre sens, une portée plus étendue que celle que je viens de lui assigner. On prétend que cette doctrine peut être pressée jusqu'à lui faire interdire toute recherche, par les méthodes exégétiques et historiques ordinaires portant sur des problèmes qui n'ont rien à faire avec la foi et la vie et qui ne sont pas inaccessibles aux facultés naturelles d'investigation. Les questions que l'acte d'accusation élève la prétention d'interdire sont des problèmes littéraires portant sur l'origine, l'histoire, la forme, le caractère littéraire des livres bibliques. Ce sont des problèmes sur lesquels le symbole ne pouvait s'expliquer directement parce qu'ils n'avaient pas été soulevés quand il fut composé ; mais les accusateurs maintiennent que le langage du symbole est assez large pour embrasser ces problèmes littéraires et pour les enlever à la sphère des discussions littéraires ordinaires.

Dans des articles de l'*Encyclopædia britannica*, j'ai professé des principes entièrement différents. Tout en adhérant cordialement à la doctrine de nos symboles, dans le sens et pour les raisons qui viennent d'être indiquées, je me sens pleine et entière liberté de discuter toutes les questions littéraires concernant les livres bibliques et cela d'après les principes ordinairement en usage dans ces matières, me réservant d'accepter les conclusions qui me paraîtront établies, sans me livrer à aucun de ces « sacrifices de la raison » comme ceux que l'église de Rome réclame de ses théologiens. Ces conclusions n'entrent nullement en conflit avec les vérités surnaturelles que l'Ecriture présente à notre foi en faisant appel à des preuves spirituelles ; mais elles entrent en lutte avec des conséquences que l'on tire quelquefois des doctrines symboliques sur l'Ecriture, en pressant la lettre même des confessions de foi, beaucoup

plus que la portée de la doctrine ne saurait y autoriser. En d'autres termes, mes vues — déduites non des théories, mais prouvées par les faits — sont incompatibles avec la prétention d'attribuer à certains livres bibliques une infaillibilité formelle s'étendant à chaque mot, à chaque lettre, ainsi que d'autres perfections prétendues, qui n'ont rien à démêler avec la perfection divine de la Bible comme règle de la foi et de la vie, mais qui sont appréciées d'après un critère purement arbitraire et exclusivement humain.

Du moment où nous étendons le principe de la vérité infaillible de l'Ecriture au delà des limites dans lesquelles se meut tout l'enseignement des confessions de foi, il est manifeste que nous devons affirmer que la Bible telle que nous la possédons ne saurait contenir ni erreur ni incertitude, fût-ce du genre le plus vulgaire. Or il est incontestable que cette assertion n'est pas vraie du texte actuel de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est là ce que reconnaissent sans peine aucune tous les théologiens corrects à partir de Luther et de Calvin jusqu'à nos jours. Je me bornerai donc à citer deux ou trois exemples, dans les termes mêmes de Calvin :

Math. XXVII, 9 : « Je confesse que je ne sais comment le nom de *Jérémie* s'est ici rencontré, et ne m'en tourmente pas fort. Certes la chose montre d'elle-même qu'on s'est abusé en mettant le nom de Jérémie pour Zacharie. »

Act. VII, 16 : « Or, quant à ce qu'il ajoute, qu'ils ont été depuis mis au sépulcre, qu'Abraham avait acheté des enfants d'Emmor, on voit bien clairement qu'il y a eu faute au nom d'Abraham. »

Act. VII, 14 : « Quant à ce qu'il dit que Jacob vint en Egypte avec septante-cinq personnes, cela ne s'accorde point avec les paroles de Moïse, Genèse XLVI, 27. Car Moïse n'en met que septante. » Après avoir mis la faute sur le compte de la version des septante, Calvin ajoute : « Cependant la chose n'était pas de si grande importance que saint Luc dût pourtant troubler les Gentils accoutumés à la lecture grecque. »

Des erreurs de ce genre sont fréquemment attribuées aux copistes et l'on suppose, en dépit de l'état du texte, que la faute

n'a pas été commise dans l'original. Mais cette supposition, pure hypothèse imaginée pour sauvegarder une théorie particulière sur l'inspiration des écrivains, n'est nullement fondée dans la doctrine des symboles. Ceux-ci n'exposent en effet aucune théorie sur les écrivains de la Bible; ils se bornent à maintenir la vérité infaillible des Ecritures au sens où nous l'avons constaté. C'est uniquement de la Bible, telle qu'elle existe, telle qu'elle se trouve en nos mains, que la confession parle constamment. Affirmer que les siècles passés avaient une Bible plus parfaite que la nôtre, que notre Bible est à un degré quelconque, moins exactement la Parole de Dieu que lorsqu'elle a été écrite pour la première fois, c'est évidemment compromettre une vérité fondamentale de notre foi, dans l'intérêt d'une simple théorie spéculative. Les rédacteurs des symboles se sont parfaitement rendu compte du fait, en conséquence ils affirment la pureté actuelle du texte hébreu et du texte grec, l'authenticité actuelle de ces textes comme document, des quels il ne saurait y avoir d'appel; et ils affirment ce fait d'une façon aussi étendue, aussi générale qu'ils affirment l'infaillibilité et la divine autorité de la Bible.

Les symboles ne permettent que deux opinions sur l'Ecriture. Nous pouvons supposer que la vérité infaillible de la Bible s'étend à chaque lettre, à chaque point du texte actuel, hébreu ou grec. C'est là une opinion qui n'est pas incompatible avec les termes mêmes du symbole; mais il est admis qu'elle est renversée par les faits. Les choses étant ainsi, nous mettons le symbole en contradiction avec lui-même si nous déclarons que c'est ici un objet de foi, indispensable au caractère de la Bible comme Parole de Dieu, qu'elle a été primitivement écrite sans la moindre imperfection humaine, tandis que nous admettons que l'absence d'erreurs dans la Bible, *telle que nous la possédons aujourd'hui*, n'est pas objet de foi et n'est pas indispensable pour en défendre le caractère divin. Au cas où une Bible contenant des erreurs et des imperfections n'aurait pas été la Parole infaillible de Dieu, en sortant de la plume des écrivains inspirés, alors la Bible, telle que nous la lisons

aujourd'hui, contenant certaines erreurs, ne peut être pour nous aujourd'hui la Parole de Dieu.

Cette prétention à une infaillibilité verbale montre combien il est dangereux d'affirmer qu'en nous donnant une Bible parfaite pour les fins divines qu'il avait en vue, Dieu doit avoir nécessairement orné le volume de toutes les autres perfections qui paraissent indispensables à nos faibles aperçus de la sagesse divine, à notre faible jugement et à notre petite foi. Dieu n'a pas estimé indigne de son honneur que, dans la Bible que nous lisons, sa parole infaillible et convaincante par elle-même, nous fût présentée sous une forme contenant des marques d'imperfections humaines, d'erreurs verbales et historiques. Il n'a pas refusé à cette lettre imparfaite le témoignage de son esprit dans le cœur des croyants, la recommandant comme la déclaration infaillible de son amour rédempteur, comme la règle parfaite de la foi et de la vie. Qui sommes-nous pour prétendre être plus sages que Dieu, et pour déclarer que nous ne recevrons pas sa Parole, en dépit du témoignage qu'il rend à sa vérité, à moins qu'il ne nous soit permis d'attribuer également bon nombre de perfections arbitraires, produit de notre imagination, à la lettre qu'il avoue encore aujourd'hui, malgré les imperfections reconnues de tous ?

Un point demeure établi : la méthode la plus honnête, la plus respectueuse de traiter la lettre de l'Ecriture, c'est de lui permettre de parler pour elle-même. Il est de fait qu'en plaçant aujourd'hui sa Parole devant nous — car la Bible, telle que nous l'avons, est un don nous venant directement de Dieu, et non un simple héritage de la primitive église — Dieu a employé une série d'agents humains, et qu'en y ayant recours il ne les a pas mis à l'abri de toute imperfection humaine. Pour avoir une révélation dans laquelle nous puissions mettre notre confiance, il est nécessaire que le document de la révélation que Dieu nous a donné soit tel que nous puissions être certains qu'il nous déclare tout ce que nous avons besoin de savoir de Dieu et de sa volonté, et qu'il nous dit tout cela avec une vérité immuable et infaillible, sans mélanger au message divin

des doctrines humaines. Voilà ce à quoi le Saint-Esprit rend témoignage dans nos cœurs; voilà ce qui est nécessairement affirmé dans nos symboles. Tout article allant au delà concerne la lettre et non l'esprit; il porte sur les agents humains mis en œuvre, mais non sur la vérité divine parvenant jusqu'à nous. Nous sommes tous d'accord pour reconnaître que les agents n'ont pas été de pures machines, que les organes primitifs de la révélation ont fait usage d'une certaine liberté humaine et de leur spontanéité. Chacun a écrit dans son style, chacun a eu recours à un genre d'arguments conformes à sa manière de penser. Jusqu'où cette liberté s'est-elle étendue? quelles sont les choses qui dans la Bible s'expliquent de cette façon? Ce sont-là des problèmes qu'il ne saurait être question de trancher par des arguments *a priori*, ou par ce cri de guerre irrévérencieux et présomptueux : une Bible qui ne répond pas aux théories que nous nous sommes faites sur son compte n'est décidément pas une Bible !

La Bible est une branche de la littérature humaine, aussi bien qu'un document de la révélation divine. C'est avec ce double caractère que Dieu nous l'a donnée; il nous a imposé le devoir, il nous a conféré le droit de l'examiner comme une production littéraire, et de déterminer tous les caractères humains et littéraires du recueil, en suivant les mêmes méthodes de recherches employées dans l'analyse d'autres anciens livres.

Avant d'en venir aux questions de détail, le professeur Smith repousse l'acte d'accusation en affirmant que tout ce qu'il a écrit sur l'origine, la composition, le sens et la transmission des livres bibliques ne dépasse pas les limites d'une étude légitime, nécessaire même.

A l'appui de son affirmation, l'accusé prie le Presbytère de considérer :

I. Que ses opinions ne sont fondées sur aucun principe en désaccord avec la doctrine orthodoxe du protestantisme sur l'Ecriture.

II. Que les points relevés par l'acte d'accusation rentrent dans le domaine des investigations ordinaires en histoire et en littérature; que ces questions doivent être étudiées, à moins

que nous ne voulions concéder aux incrédules que notre religion n'est pas seulement au-dessus de la raison, mais incompatible avec la raison.

III. Que l'admission de ses conclusions critiques ne diminue en rien la valeur historique de la Bible comme document de la révélation de Dieu à son peuple, mais que bien au contraire elles présentent l'histoire de la révélation sous un jour plus lumineux et plus logique.

IV. Ces conclusions n'affectent pas la perfection de la Bible comme règle de la foi et de la vie : on ne peut les résoudre par des raisons de foi ou par des appels au témoignage du Saint-Esprit.

II

Après avoir exposé le point de droit, nous passons à la question de fait. L'auteur, dans ses études bibliques, est-il infidèle aux principes orthodoxes sur la matière ?

I. L'incriminé répond par la dénégation la plus formelle qu'il a d'ailleurs soin de justifier. Son article sur la Bible, un des corps du délit, part au contraire de l'hypothèse que la religion de la Bible est la religion de la révélation ; qu'elle a grandi non au moyen de paroles humaines, mais bien par la parole de Dieu au moyen de ses prophètes, et qu'elle trouve sa preuve dans cette longue histoire providentielle, dans le cours de laquelle la réalité de la royauté de Jéhovah sur Israël, de son amour rédempteur, de son gouvernement moral, a été justifiée par les preuves les plus irréfragables.

On voudra bien remarquer que, en tête de mon article, je place deux propositions qu'aucun rationaliste ne saurait admettre :

1° L'histoire de l'Ancien Testament met dans tout son jour la manifestation personnelle et surnaturelle de l'amour rédempteur à son peuple élu.

2° Les prophètes de l'Ancien Testament ont été les organes de la révélation, parlant non pas conformément à leur propre sagesse, mais d'après l'enseignement surnaturel de Dieu.

C'est là proclamer de la façon la plus explicite la première

des deux propositions fondamentales sur lesquelles repose toute la doctrine des symboles sur l'Ecriture, savoir que la Bible nous fait connaître, comment Dieu, en divers temps et en diverses manières, s'est révélé lui-même et a déclaré à son église sa volonté nécessaire au salut.

Mon article, il est vrai, ajoute l'accusé, n'énonce pas la seconde proposition fondamentale des symboles sur le témoignage du Saint-Esprit. Mais cette omission s'explique par la nature de l'étude qui ne portait pas sur ce point-là.

II. Tous les points retenus par l'acte d'accusation relèvent des méthodes littéraires usitées dans des discussions de cette nature.

a) J'affirme que de bonne heure dans l'histoire des Hébreux le texte a changé, qu'il a subi des remaniements de la part des copistes et des éditeurs. Le texte lui-même porte la preuve du fait, comme peut s'en convaincre aisément quiconque est muni des connaissances indispensables pour le faire. Dès que, avec l'acte d'accusation, on mettrait lestement de côté les preuves scientifiques, en affirmant simplement que cette opinion est irrespectueuse pour l'Ecriture, que deviendrait le caractère rationnel de notre foi? L'état, l'histoire de tous les autres anciens textes, sont fixés par des principes bien connus des savants et que nul ne songe à contester. Mais appliquer ces principes au texte de l'Ancien Testament, c'est, d'après l'acte d'accusation, une offense contre la gloire de Dieu et l'édification de l'église, réclamant les foudres d'un tribunal ecclésiastique.

b) En consultant les écrits eux-mêmes, je me suis efforcé de déterminer dans quel genre littéraire rentre chacun d'eux, comment l'auteur lui-même entend qu'on classe son écrit. Le livre de Job est-il de l'histoire proprement dite ou un poëme fondé sur une antique tradition, dans lequel l'auteur a mis en œuvre son art inventif pour illustrer le problème de la providence divine et de l'épreuve que l'homme doit subir? Le *Cantique* de Salomon est-il une allégorie ou un poëme érotique?

Voilà tout autant de questions d'interprétation comme il s'en pose constamment dans le domaine de la critique littéraire, et

que nul n'hésite à résoudre en faisant appel à des critères familiers à tout le monde.

L'acte d'accusation ne m'interdit pas moins d'aborder l'examen de ces problèmes. Le *Cantique des cantiques* ne peut, selon lui, être compris autrement qu'allégoriquement. Et cependant, en prononçant les paraboles, le Seigneur lui-même n'a-t-il pas donné sa sanction aux inventions poétiques? Du reste, l'interprétation allégorique du *Cantique* est le débri d'un système d'interprétation qu'avant la réformation on appliquait à tout récit biblique paraissant peu édifiant.

c) J'ai voulu me rendre compte des principes littéraires qui ont guidé les auteurs sacrés. L'acte d'accusation a l'air d'affirmer qu'il n'y a qu'une seule manière littéraire de respectable? celle qui est adoptée dans notre littérature moderne en Occident. Mais quiconque a étudié l'antiquité sait que les écrivains anciens, spécialement ceux de l'Orient, entendent autrement que nous le mérite et les convenances littéraires. Par exemple, tous les anciens historiens, orientaux ou occidentaux, ont l'habitude d'intercaler dans leurs récits des discours de leur propre fabrication. Cette manière faisait tellement partie intégrante de l'art d'écrire l'histoire qu'aucun lecteur ancien n'aurait regardé comme un mérite d'agir autrement. Il y a plus, c'est justement dans de tels discours qu'un habile historien déployait tout son art d'illustrer une situation historique pour appliquer à ses lecteurs toutes les leçons qui en ressortaient.

S'il fallait en croire l'acte d'accusation rien de ce genre ne pourrait se passer dans l'histoire biblique. Il est inconcevable, nous dit-on, que les écrivains bibliques aient pu intercaler des réflexions de leur choix dans leurs récits, ou qu'ils aient pris la liberté de paraphraser, d'étendre les paroles des acteurs de l'histoire, comme le faisaient d'autres historiens sans que personne s'en offensât ou sans que les lecteurs pussent se méprendre. — Est-il déplacé de dire que c'est là une question qui doit être tranchée par des preuves dans chaque cas spécial, et que s'il y a réellement une différence de ce genre entre la Bible et les autres anciens historiens, elle doit se manifester clairement par l'absence de ces critères trahissant la pensée,

l'expression de l'historien, que la critique historique se croit compétente à reconnaitre dans les livres ordinaires ?

d) Appliquant à la construction, au sens des livres bibliques, le droit de recherche en matières littéraires, je suis contraint d'admettre que certaines lois du Pentateuque ne sont pas de Moïse et que quand on les lui attribue la chose ne saurait être prise à la lettre. Il est manifeste que le Pentateuque nous offre un genre de composition littéraire d'après des principes étrangers à nos habitudes de penser.

Pour nous un livre d'histoire et un code de lois sont choses fort différentes. Mais dans le Pentateuque, livre de lois des Hébreux, les lois sont mêlées à l'histoire et parfois si étroitement enchevêtrées dans le récit qu'il devient fort difficile de distinguer entre des ordonnances permanentes et la constatation historique de ce qui a été fait dans une circonstance particulière.

Il y a plus encore. Nous trouvons dans plusieurs parties du Pentateuque diverses lois sur le même sujet qui ne se complétent pas simplement les unes les autres, mais qui diffèrent. De sorte que ceux qui affirment que toutes ces lois remontent bien réellement à Moïse, et ont été destinées à être observées en même temps, reconnaissent qu'il est souvent impossible de déterminer, autrement que par hypothèse, comment on peut mettre d'accord les divers détails et quel est de fait la pratique enjointe par la loi.

Voilà un problème dont nous ne pouvons avoir la solution qu'en reconnaissant que des principes tout particuliers doivent avoir présidé à la composition du Pentateuque. Les lois sont faites pour être observées, pour les observer il faut les comprendre. Ce n'était pas assez pour le peuple de *croire* que les lois devaient concorder, à moins qu'ils ne pussent les faire concorder dans le moment même et les trouver dépourvues de toute ambiguïté, quand il s'agissait de les mettre en pratique. Il n'y a donc que deux alternatives : ou bien il faut supposer une tradition orale partant de Moïse, qui aurait été l'autorité réelle chargée de faire disparaître pratiquement les contradictions apparentes, ou bien nous devons chercher une

explication historique fournie par la méthode employée pour la composition du Pentateuque.

La première hypothèse place la tradition au-dessus de la Parole de Dieu écrite, de sorte qu'on est forcément conduit à se ranger à la seconde. Nous ne saurions renoncer au Pentateuque comme à un livre qui dès le moment même de sa rédaction n'aurait été qu'une énigme désespérante ; il faut donc appeler à notre aide les recherches critiques. C'est à elles qu'il appartient de nous faire comprendre comment un code de lois peut renfermer des préceptes qui non-seulement nous semblent en désaccord les uns avec les autres, mais qui dans bien des cas doivent avoir été pour les Hébreux eux-mêmes de vrais casse-tête chinois.

Eh bien! la solution critique a pris son point de départ dans la circonstance que le code d'Israël est aussi une histoire. Supposons le cas suivant. Les lois primitives sont depuis longtemps en usage sous forme historique. Mais il devient indispensable d'introduire, sous l'autorité prophétique indispensable, des ordonnances nouvelles répondant aux conditions nouvelles du peuple sous le rapport politique, social et religieux. On ne saurait prétendre que notre supposition soit une impossibilité ou que la législation par les prophètes postérieurs à Moïse soit en désaccord avec l'esprit de la dispensation de l'Ancien Testament.

Mais comment une loi de ce genre pouvait-elle être ajoutée à un code se présentant sous la forme bizarre d'une histoire d'Israël dans le désert? Evidemment, dit la critique, il n'y avait qu'un expédient : pour faire de la loi nouvelle une partie intégrante de l'ancienne législation, il fallait la couler exactement dans le même moule, la placer dans le même cadre que si elle avait été promulguée par Moïse lui-même et l'incorporer ainsi aux autres lois. Il va sans dire que, si ce plan était adopté, le code cessait d'être exclusivement de l'histoire. On ne pouvait plus à la lettre attribuer une loi à Moïse ; on voulait seulement dire que les lois nouvelles devaient tout aussi bien être observées que si elles dataient de Moïse et qu'elles étaient une addition légitime faite à sa législation. Une pareille manière de

proclamer des lois nouvelles n'était pas à l'abri d'inconvénients; mais les difficultés incontestables que présente aujourd'hui le Peutateuque, quand nous le jugeons d'après l'idéal que nous nous faisons d'un code, sont si grandes que cela ne saurait prouver l'impossibilité de la chose. D'autre part, aucune fraude n'est impliquée dans l'emploi d'un procédé littéraire artificiel connu de tous. De sorte que tout se réduit à la simple question littéraire et historique suivante : les Hébreux ont-ils connu, pratiqué un pareil principe de composition ? — Nous avons une preuve historique directe qui semble mettre le fait hors de doute. Dans Esdras IX, 2, on cite une loi de Deut. VII, exprimée en des mots qui la font remonter jusqu'à l'époque du séjour dans le désert, et toutefois l'origine de cette loi est attribuée non pas à Moïse mais aux prophètes.

La critique s'efforce d'établir que le Pentateuque doit avoir été composé d'après une méthode du genre de celle qui vient d'être indiquée. Pour établir ce fait, elle a des arguments de divers genres. Elle montre surtout que différentes portions du Pentateuque présentent des différences systématiques de style, excluant l'idée de l'unité d'auteur. Elle établit que quelques lois — ainsi les lois du Deutéronome interdisant les sacrifices ailleurs que dans un sanctuaire central — n'ont jamais été observées même par des prophètes comme Samuel et Elie, de sorte qu'il ne peut être admis qu'elles aient été connues par ces saints hommes. Enfin la critique établit qu'on se trouve en face de contradictions insurmontables dès qu'on suppose que toutes les lois sont de la même date, et qu'elles ont été observées en même temps. Par exemple, tandis que Nombre XVIII attribue les prémices aux prêtres, Deutéronome XII commande au peuple de les manger lui-même; si les deux ordonnances sont parfaitement claires dans les termes, il est futile de nous demander de croire que les deux ont été données par Moïse pour être observées en même temps.

Maintenant que les critiques aient tort ou raison dans les conclusions qu'ils tirent de ces divers indices; qu'ils aient trouvé ou non la solution des difficultés qu'il faut bien reconnaître dans le Pentateuque, un point devrait demeurer évident : les

études auxquelles ils se livrent ne dépassent pas la limite légitime des recherches littéraires et historiques. Et si les critiques ont tort, ils peuvent, ils doivent être réfutés en opposant des arguments aux leurs; on ne doit pas se contenter de la pure affirmation qu'ils procèdent d'après des principes rationalistes. S'il en est ainsi, on doit en suivant pas à pas leur argumentation, montrer le point où le rationalisme fait invasion. Je suis convaincu que dans ma critique je n'ai pas fait usage d'assertions rationalistes et que je suis arrivé à mes conclusions simplement en suivant des méthodes dont personne ne songerait à contester la légitimité s'il s'agissait de tout autre livre que la Bible. Si les rédacteurs de l'acte d'accusation ont une conviction opposée à la mienne, il faut qu'ils me suivent sur le terrain des détails ; qu'ils montrent qu'ils sont maîtres de l'argumentation de la critique et capables de mettre le doigt sur le point faible.

e) Enfin, je suis parti de l'axiome qu'il faut établir par l'observation des faits et non par des considérations aprioristiques si un auteur biblique a commis de légères erreurs dans des questions de fait. Ainsi, par exemple, la question de savoir si l'auteur des Chroniques a mal compris la phrase « les vaisseaux de Tarsis, » qu'il a trouvée dans le livre des Rois et s'il a quelquefois tenu pour admis, et cela sans preuves, qu'un usage de son époque s'appliquait à une période antérieure. Si de telles questions ne peuvent être tranchées objectivement, qu'on ne nous parle plus d'une science historique. Quelle que soit la solution à laquelle on arrive, la Bible ne saurait être atteinte dans son caractère de règle adéquate, divine, de la foi et de la vie. On voudra bien remarquer toutefois, ajoute le professeur incriminé, que sur tous ces points j'évite avec soin les conclusions téméraires; je me borne à admettre que dans certains cas les preuves font prévoir la possibilité, tout au plus la probabilité d'une erreur.

J'ai répondu à peu près à toutes les objections qui se sont élevées contre mes études sur l'Ancien Testament. Le tribunal voudra bien considérer que mes réponses correspondent à des principes de recherche littéraire, applicables à toute la litté-

rature ancienne et que, par conséquent, il ne saurait être question de tenir pour inapplicables au côté littéraire de la Bible. Et ici j'espère que le Presbytère voudra bien ne pas voir une circonstance aggravante pour mon cas, dans le fait que plusieurs de mes juges ne peuvent être supposés au courant des méthodes scientifiques appliquées par les érudits à l'étude des anciens livres. J'espère qu'on voudra bien se rappeler que si, à la vérité, tout homme intelligent et réfléchi peut comprendre ces procédés d'une manière générale, il est à peine possible de faire sentir à un homme toute la force, toute la portée d'une méthode scientifique ou critique, si ce n'est en lui en faisant faire l'expérience et en lui montrant non par un exemple mais par plusieurs, comment il convient de la manier.

La critique dont je fais usage et les conclusions auxquelles j'aboutis, dans leurs grandes lignes — et ce sont elles qui sont mises en question — je les professe en commun avec presque tous les hébraïsants en Europe, qui ont porté leur attention sur les mêmes problèmes. Telles étant les circonstances il n'est pas raisonnable qu'un homme qui n'est pas un expert puisse déclarer cette méthode de recherche inadmissible, sous prétexte qu'il ne voit pas clairement comment les savants s'en servent. Quand j'affirme que je me mets à l'œuvre uniquement en suivant des méthodes littéraires et scientifiques généralement reconnues, j'ai le droit d'être cru, à moins qu'on ne soit en mesure de me montrer que je me trompe. C'est aux accusateurs qu'incombe l'obligation de fournir la preuve; nul n'a le droit de me condamner sous prétexte qu'il ne comprend pas comment je puis avoir raison, à moins qu'il ne puisse aller plus loin et dire qu'il comprend comment j'ai tort.

Mais tandis que la valeur des méthodes critiques ne peut être complétement appréciée, que par des savants, chacun devrait être en état de comprendre que mes conclusions peuvent être adoptées sans porter atteinte à la valeur et à l'efficacité de la Bible, en vue des fins pour lesquelles elle a été donnée à l'église. Nous nous adressons à la Bible en partie parce qu'elle est la source des informations historiques sur l'origine de notre religion et sur l'histoire des révélations de Dieu dans les temps

passés, et en partie parce que dans ce livre Dieu continue à nous parler et nous expose pour nous conduire une règle absolue de la foi et de la vie. La troisième et la quatrième de mes thèses affirment que la critique ne porte pas atteinte à ce double usage de l'Ecriture.

III. Quand nous nous adressons à la Bible pour apprendre à connaître l'histoire des révélations de Dieu, nous ne trouvons pas un récit continu et systématique, mais un certain nombre de documents distincts et de livres séparés qui nous exposent l'histoire de la conduite de Dieu à l'égard de son peuple et les divers messages inspirés qu'il leur a envoyés à différentes époques, d'une manière à quelques égards incohérente et fragmentaire. Afin de comprendre l'histoire comme un tout, nous devons rapprocher les documents les uns des autres, nous servir de l'un pour expliquer l'autre. Il est manifeste que pour arriver à bien faire ce travail, nous devons déterminer aussi exactement que possible à quelle époque de l'histoire chaque livre fait son apparition, et le but qu'on s'est proposé en l'écrivant. C'est là ce que la critique entreprend de faire ; par conséquent tout progrès de la critique est un pas important en avant pour arriver à comprendre le plan, la marche et les dispositions de l'Ancien Testament. Nous pouvons admettre que le critique part de la supposition que toutes les idées traditionnelles au sujet des divers livres sont correctes. Mais à mesure qu'il avance il rencontre ceci et cela qui ne peut décidément s'accorder ; il découvre que plusieurs incohérences manifestes résultent de l'ancien point de vue. Il est peut-être parti de l'idée que tous les discours sont rapportés mot pour mot, mais, quand il arrive à 1 Rois XIII, 32, il trouve Samarie mentionnée dans un discours fait longtemps avant la fondation de cette ville, alors que le mot même de Samarie n'existait pas encore. Quel est le devoir d'un critique désireux de se rendre parfaitement compte de l'histoire biblique? Non pas certes de passer légèrement sur la difficulté, mais de déclarer avec franchise qu'il résulte clairement de cet exemple que nous comprendrions fort mal l'histoire en affirmant que les discours ont été rapportés mot pour mot comme ils furent prononcés. C'est là sur

une fort petite échelle un exemple de ce que la critique a souvent à faire sur une grande échelle. Quand il découvre que les anciennes opinions concernant une portion de l'Ecriture conduisent à des incohérences ou à des contradictions irréconciliables, le critique conclut que les contradictions doivent tenir non pas à l'histoire mais à son propre point de vue. Et, si la difficulté ne peut être surmontée par une exégèse plus correcte, il se dispose à se demander s'il n'y aurait peut-être pas quelque malentendu dans ce qu'il a jusqu'à présent considéré comme admis concernant le genre, le but où la date du livre particulier dont il s'occupe. Cette manière de se conduire à l'égard de l'Ecriture est précisément le contraire de celle adoptée par l'incrédulité. L'incrédule prend plaisir aux difficultés, aux contradictions résultant des opinions traditionnelles au sujet de l'Ecriture et il s'en sert pour rabaisser la valeur de l'histoire biblique. Le critique est sûr que l'histoire est concordante. Tout ce qu'il désire, c'est d'atteindre un point de vue lui permettant de montrer l'évidence de cette concordance.

Mais n'y a-t-il pas des critiques qui, sous prétexte de travailler à obtenir une vue harmonique de la littérature de l'Ancien Testament et de l'histoire qu'il documente, éliminent entièrement de l'histoire la main révélatrice de Dieu ? Sans nul doute il y a des critiques de ce genre ; mais ils arrivent à ces résultats non pas en suivant la méthode historique, telle que je viens de la décrire, mais bien en introduisant un principe d'une tout autre espèce, en affirmant que tout élément surnaturel est dépourvu du caractère historique. Cette assertion fait si peu partie de ma critique, que je la considère comme rendant une critique impartiale impossible. Eliminez la main surnaturelle d'un Dieu révélateur de l'Ancien Testament et vous détruisez toute cohérence historique ; vous détruisez la base même sur laquelle peut reposer une saine critique.

Il est vrai, je n'affirme pas qu'une critique croyante puisse mener son œuvre à bonne fin sans arriver à la conclusion qu'un auteur comme celui des *Chroniques* est parfois tombé dans quelque erreur ; qu'il y a quelques interpolations sans importance dans le texte actuel des livres historiques et que

quelques articles, comme les généalogies, les statistiques et les lois, sont présentés sous une forme de nature à induire en erreur si elle est prise à la lettre. Toutefois ma critique n'arrive pas à ces conclusions en sacrifiant la vérité historique de l'Ancien Testament, mais dans l'intérêt de l'histoire elle-même, et en suivant les indications fournies par les livres eux-mêmes. Et le résultat, même en ce qui concerne le *Deutéronome* et les *Chroniques*, au sujet desquels j'ai surtout encouru le blâme, le résultat n'est pas que ces livres sont trompeurs et sans valeur historique, mais qu'on peut à l'aide d'une étude impartiale se faire une idée de leur vraie méthode et de leur signification, dissipant les objections qui se sont élevées contre eux et nous permettant d'en tirer des instructions nouvelles. Une critique de ce genre n'est pas une attaque contre le caractère historique de la révélation spirituelle, ce n'est qu'une honnête tentative de laisser le document parler pour lui-même et de mettre à profit la lumière qu'une partie projette sur l'autre.

IV. La valeur de la Bible comme collection de documents historiques, parfaitement adéquate, quand on en fait un usage convenable, pour donner une vue concordante de la marche des révélations de Dieu à son ancien peuple, n'est pas cependant ce qui est le plus immédiatement pratique pour les chrétiens. On peut laisser le soin aux savants d'établir par des arguments historiques la vérité de l'histoire surnaturelle de l'Ancien Testament. Pour le croyant ordinaire, la Bible est précieuse comme la règle pratique de la foi et de la vie dans laquelle Dieu aujourd'hui encore parle directement à son cœur. La critique ne peut être que nuisible à la foi, si elle ébranle la confiance avec laquelle le simple fidèle s'adresse à sa Bible, certain qu'il peut recevoir chaque message qu'elle apporte à son âme, comme un message venant de Dieu lui-même. Et d'autre part, aucune critique ne saurait être dangereuse aussi longtemps qu'elle permet de faire en sûreté cet usage-là de l'Ecriture.

A la vérité ma critique implique qu'il y a dans l'Ecriture certaines choses que le lecteur illettré ne manquera pas de prendre dans un sens autre que celui que l'auteur a en vue.

Le lecteur ordinaire ne remarque jamais les difficultés que présente l'opinion courante sur la législation du *Pentateuque* ; la théorie de la critique en vertu de laquelle les lois dans le *Deutéronome* seraient mises d'une manière dramatique dans la bouche de Moïse, pour montrer, comme par une parabole, qu'elles sont proclamées par le même esprit prophétique qui était en Moïse et qu'elles sont des développements autorisés de sa législation, lui apparaîtra vraisemblablement tirée par les cheveux. Mais après tout, la valeur du livre pour sa foi ne saurait dépandre de la question si ces choses ont été prononcées par Moïse littéralement ou à titre de paraboles. Tout ce qu'il y a besoin de savoir c'est que ce sont là les enseignements de Dieu à son ancien peuple, et que, excepté les préceptes cérémoniels et politiques annulés par les dispensations nouvelles, ils lui sont encore aujourd'hui adressés à lui-même. Voilà le seul point qui intéresse la foi, c'est là tout ce qui est garanti par le témoignage du Saint-Esprit. Ce témoignage peut me garantir que ces paroles me sont adressées par Dieu. Mais le témoignage ne saurait me dire à quelle génération de l'église Dieu les a adressées pour la première fois, ni de quel agent prophétique il a fait usage. Ce qui est vrai du *Deutéronome* s'applique *a fortiori* à des cas moins frappants.

La critique peut modifier nos vues sur la méthode, la forme de la révélation de l'Ancien Testament ; mais l'œuvre entière de la critique rentre « dans ces temps divers, dans ces matières diverses » dont Dieu s'est servi pour faire connaître sa volonté ; la critique ne saurait atteindre la substance de cette parole divine qui brille de la même clarté divine dans tous les temps et quelle que soit la forme de la révélation.

Avant d'en finir avec cette doctrine, je désire, remarque l'accusé, ajouter un mot sur la prétendue tendance des idées critiques. On paraît penser que cette habitude d'esprit qui se repose avec confiance sur la Parole divine n'a aucune sympathie avec la méthode critique et qu'il est à peine possible d'appliquer son jugement aux problèmes critiques sans porter immédiatement atteinte à la simplicité de la foi. Le meilleur moyen d'apprécier la valeur de cette opinion, c'est de la con-

fronter avec les faits. Les chefs de la réformation sont ceux de tous les hommes qui dans le cours de l'histoire de l'église ont eu la conviction la plus ferme de l'autorité divine, de l'autorité infaillible de l'Ecriture ; ils ont fait triompher ce principe dans la lutte contre les erreurs qui avaient réduit la chrétienté en esclavage ; avec le secours de Dieu ils ont réussi à rendre ce principe clair pour des nations entières ; ils ont enseigné aux savants et aux ignorants à se détourner des traditions vaines pour mettre leur confiance dans la Parole de Dieu. Comment ces hommes et spécialement Luther et Zwingle, qui occupaient la première ligne de bataille, comment ont-ils traité la Bible ? Non pas certes dans un esprit de timidité se refusant à admettre rien de nouveau, par peur de conséquences inconnues, mais avec une sainte hardiesse, connaissant la base ferme de leur foi. Ces deux réformateurs se prononcent dans les questions critiques avec une liberté grande qui frise quelquefois la témérité.

Luther déclare que Job n'a pas parlé comme on le fait parler dans son livre qui porte son nom, mais que l'auteur a pris ses pensées et les a mises en œuvre, comme on fait dans une pièce de théâtre ou dans les comédies de Térence. Le réformateur déclare que les livres des Rois sont de cent lieues en avance sur les Chroniques et méritent plus de confiance. Il range Esther avec le second livre des *Maccabées ;* il préférerait qu'il n'existât pas parce qu'il est très judaisant et qu'il renferme beaucoup de mauvaises choses empruntées au paganisme. Zwingle découvre dans le dernier chapitre de *Jérémie*, une interprétation, insérée par quelqu'un qui se proposait d'atténuer la honte de la nation juive, en diminuant le nombre des captifs. Tous les principaux réformateurs sont unanimes pour admettre dans le texte biblique des erreurs verbales et pour supposer que les auteurs sacrés n'ont pas toujours écrit avec une scrupuleuse exactitude et n'ont pas observé dans leurs récits l'ordre des événements.

Quelques-unes de ces opinions sont tout aussi surprenantes que tout ce que je puis avoir dit et la liste aurait pu aisément être allongée. Et cependant il n'y eut jamais des hommes ayant une foi plus simple, plus ferme dans la parole divine, ou plus à

l'abri de tout soupçon d'ébranler la foi des autres. Il y a mieux. Les hommes qui ont dit ces choses surprenantes sont les mêmes qui ont enseigné à l'église l'amour et le respect de la Bible comme cela n'avait jamais eu lieu auparavant. Comment peut-on donc affirmer qu'il y ait incompatibilité entre la tendance critique et la foi simple?

Avant de passer au second chef d'accusation, il ne sera pas inutile de donner ici quelques détails sur l'application faite par le professeur incriminé à certaines portions de l'Ancien Testament des principes généraux qu'il vient d'établir.

L'acte d'accusation n'avance pas moins de six cas particuliers pour établir que le professeur W. Robertson Smith aurait exprimé sur l'Ecriture des opinions sujettes à la censure.

1° On lui reproche trois griefs distincts : *a*) d'avoir prétendu que certaines ordonnances du Pentateuque ne remontent pas à Moïse, *b*) d'avoir enseigné que la prêtrise, tout le système lévitique, n'est pas d'origine divine ; *c*) d'avoir dit que de fortes portions de l'*Exode*, du *Lévitique* et des *Nombres* sont postérieures à Moïse.

Sur le premier point, l'accusé rectifie un fait. Il admet qu'Aaron était prêtre devant l'arche dans le désert et que la tribu de Lévi était consacrée pour la vocation spéciale de la prêtrise. Il affirme seulement les deux points suivants : 1° le *Deutéronome* ne sanctionne pas la distinction assignant toutes les fonctions de sacrificateur proprement dit à la maison d'Aaron, pour laisser aux autres lévites le service ordinaire sous la direction des prêtres ; 2° la manière dont Ezéchiel s'exprime montre clairement que de son temps cette distinction n'était pas sanctionnée par la loi ; qu'il n'a pas l'air de connaître de loi antérieure à cet effet, parce qu'il donne cette distinction comme un *châtiment* pour les péchés des lévites.

Ces assertions, remarque l'accusé, reposent sur des preuves exégétiques ; je suis prêt à les produire si je suis sommé de le faire. Avant de condamner ces résultats de l'exégèse, il faut les réfuter. Ils prouvent que les *détails* du système lévitique n'ont pas été arrêtés d'une manière invariable à partir de Moïse.

Nous arrivons ainsi au second point (*b*). Tout en affirmant que

les ordonnances du rituel n'ont pas été immuables et qu'elles se sont développées comme la doctrine, on ne conteste pas qu'elles n'aient fait partie des enseignements de Dieu en Israël. L'accusé a insisté sur le développement parallèle des ordonnances et de la doctrine, appuyant beaucoup sur le fait que les deux ont eu lieu par le ministère des prophètes. Cela n'implique-t-il pas clairement que Dieu, au nom duquel les prophètes agissaient, enseigna le peuple aussi bien par ses ordonnances que par sa parole ?

Quant au troisième article (*c*), l'auteur admet qu'il tient des portions de l'Exode, du Lévitique et des Nombres pour avoir été écrites après l'époque de Moïse. Mais il ne réussit pas à comprendre comment cette opinion pourrait entrer en conflit avec les symboles de l'église d'Ecosse qui n'enseignent rien sur l'auteur, ni sur la composition du Pentateuque.

D'autre part, si le langage de l'acte d'accusation entend insinuer que je regarde de grandes portions du Pentateuque comme des interpolations n'ayant nul droit d'être où elles se trouvent, je désavoue une telle manière de représenter mes opinions. Je crois que le Pentateuque est essentiellement, et dans son plan, un ouvrage composite, fait avec plusieurs livres d'histoire et recueils de lois combinés ensemble et probablement complété par un ou plusieurs éditeurs. Mais je crois que les divers éléments dont le recueil se compose sont d'accord en un point : ils possèdent les traits caractéristiques leur conférant le droit de faire partie des documents de l'Ancien Testament.

Je crains que la vraie difficulté que les rédacteurs de l'acte d'accusation avaient en vue de signaler ne diffère quelque peu de ce qu'expriment leurs paroles. Le chef d'accusation pourrait bien être voilé dans la clause incidente disant que le Pentateuque représente certaines ordonnances comme instituées du temps de Moïse, tandis que l'on me fait dire que les ordonnances (et non pas seulement les livres dans lesquelles elles sont enregistrées) datent d'une époque récente. En d'autres termes, on m'accuse de présenter la législation du Pentateuque d'une manière qui serait en désaccord avec le langage du Pentateuque lui-même. J'aborderai cette accusation sous le chef suivant

où elle se formule d'une façon plus explicite. Elle est déplacée ici, vu que j'admets que la prêtrise d'Aaron a été instituée dans le désert et que je ne prétends pas trancher la question de savoir si quelques ordonnances des livres intermédiaires du Pentateuque sont plus récentes que celles du Deutéronome.

2° Sous ce chef, l'acte d'accusation se rend coupable, sans intention certainement, d'une injustice à mon égard et je suis assuré que les membres du Presbytère seront heureux de la réparer. C'est en intercalant, dans l'exposition de mes opinions sur le Deutéronome, des remarques et des conséquences qui ne sont pas de moi, et qui sont destinées à montrer que ma position est intenable. Ainsi on me fait dire que « le livre inspiré de l'Ecriture appelé Deutéronome, *qui se donne pour un document historique*, n'en possède pas le caractère. » Eh bien ! je déclare expressément dans mon article, et j'ai déjà maintes fois répété depuis, qu'il n'y a pas de fraude dans le livre du Deutéronome, ou, en d'autres termes, que l'auteur n'a pas donné son livre pour autre chose que pour ce qu'il est. En conséquence, la clause que j'ai soulignée change complétement ma manière de voir. J'affirme, non pas qu'un livre se donnant pour historique ne l'est pas en réalité, mais qu'un livre ou mieux encore qu'une portion d'un livre (car, rigoureusement parlant, mes remarques ne portent que sur la portion législative du Deutéronome) qui, à première vue, peut sembler rigoureusement historique, ne paraît pas l'être quand on y regarde de plus près et que l'auteur n'a pas l'air de l'avoir donnée pour telle. Le tort fait à mes opinions par l'omission de cet élément, se fait sentir dans tout ce chef d'accusation. Ainsi dans le paragraphe suivant on m'accuse d'avoir dit que l'auteur a écrit ce livre pour se donner un caractère qu'il ne possède pas en réalité et qu'il a fait la chose au nom de Dieu. — La supposition que le Deutéronome puisse contenir une fraude commise au nom de Dieu me fait tout autant d'horreur qu'elle peut en inspirer aux personnes qui ont dressé l'acte d'accusation. Le caractère entier de tout le livre exclut une pareille hypothèse. Mais d'autre part, il est des faits en rapport intime avec les lois que ce livre contient qui, à mes yeux et aux yeux de bien d'autres, excluent

l'idée qu'il soit simplement la relation d'un discours prononcé par Moïse, ne contenant aucune ordonnance qui n'ait pas été donnée par lui aux Israélites. La théorie que j'ai adoptée au sujet du Deutéronome s'efforce de tenir compte de ces deux côtés de la question. En qualité de théorie mon explication a naturellement quelque chose d'hypothétique. Je ne suis nullement lié par les détails, et je suis tout prêt à recevoir des lumières nouvelles ou à accepter une théorie plus parfaite. Mais je ne puis, en conscience, méconnaître la preuve interne montrant avec évidence que toutes les lois du Pentateuque n'ont pas été données par un seul législateur pour être en exercice toutes en même temps et que quelques lois du Deutéronome sont demeurées inconnues, même aux prophètes, jusqu'à une date beaucoup plus récente.

Généralement les critiques distinguent entre le noyau législatif du Deutéronome, contenant le discours de Moïse, et certains cadres qui le mettent en relation avec le reste du Pentateuque d'une part, et avec le livre de Josué de l'autre. Il n'est pas probable que l'auteur du discours soit également l'auteur de tous les chapitres historiques ; je n'ai pas exprimé et je ne suis pas en mesure d'exprimer d'opinion arrêtée sur ce dernier point. Mais pour ce qui est de la partie législative je maintiens :

1° Qu'elle est fondée sur la loi plus ancienne et spécialement sur le livre de l'Alliance en faveur duquel Moïse fit prendre des engagements au peuple sur le mont Sinaï. (Ex. XXIV, 7.) Il est par conséquent essentiellement une exposition d'idées mosaïques.

2° En même temps, le livre renferme des ordonnances qui, sur la foi des preuves historiques et en les comparant à d'autres portions du Pentateuque, doivent être reconnues comme postérieures à Moïse.

3° L'adjonction doit être tenue pour un développement de l'ancienne législation sous l'autorité des prophètes pour répondre aux besoins nouveaux d'une époque plus moderne.

4° Les lois proclamées à nouveau et développées dans le Deutéronome sont mises dans le cadre d'un discours prononcé par Moïse dans le pays de Moab. Il n'est pas improbable qu'en

choisissant cette forme l'auteur ait été guidé par une tradition historique portant que Moïse aurait répété la loi au peuple avant de monter sur le mont Pisga. En tout cas, il savait à merveille que le peuple pouvait être plus aisément instruit par des descriptions et par des paraboles, que par des arguments. Au lieu d'argumenter d'une façon abstraite pour établir que certaines ordonnances nouvelles étaient le développement légitime des enseignements de Moïse, indispensables pour adapter ceux-ci à des besoins nouveaux, il enseigna cette vérité d'une manière pittoresque en présentant sous la *forme* de paroles prononcées par Moïse ce qui était rigoureusement une application de l'esprit des enseignements de Moïse.

5° Il y aurait une fraude indigne de l'Ecriture si l'auteur cherchait à cacher le fait que son livre renferme des ordonnances nouvelles et à faire croire à ses lecteurs que le discours alors reproduit devant eux avait été littéralement prononcé et écrit par Moïse lui-même. Mais, si aucune tentative n'a été faite de cacher le fait que le livre était nouveau au moment où il fut publié pour la première fois, plusieurs siècles après la mort de Moïse, chacun devait comprendre qu'il ne pouvait être présenté comme un morceau d'histoire proprement dite. Il devait être reçu par suite de sa valeur intrinsèque, d'après des preuves spirituelles et sur l'autorité du cercle prophétique dont il sortait. Et tout ce que nous savons des sentiments de l'antiquité en Orient dans les matières de littérature nous empêche d'admettre que des lecteurs de ce temps-là eussent pu se formaliser de la forme parabolique du livre ou voir là quelque chose d'indigne d'un prophète.

6° Des critiques de l'école de Kuenen, avec lequel je n'ai pas de sympathie théologique, tout en respectant sa grande science et sa sagacité, regardent le livre comme une fraude que les prêtres auraient fait admettre par Josias. — Mais, sans parler de ce qu'il y a de violent dans cette hypothèse, au point de vue théologique, que l'auteur d'un livre comme le Deutéronome eût pu se rendre complice d'une fraude vulgaire, cette opinion me paraît condamnée par les preuves critiques elles-mêmes, comme j'espère l'établir longuement dans une occasion convenable.

Pour le moment, il suffit d'observer que la théorie de Kuenen diffère radicalement de celle que j'admets avec des écrivains comme Ewald et Riehm. Ce que les critiques s'accordent à admettre, c'est que le Deutéronome est une législation prophétique appartenant à l'époque de l'activité des prophètes, huit ou sept siècles avant l'ère chrétienne. L'idée que le livre n'a pas été réellement trouvé par Hilkija et que la prétendue trouvaille n'aurait été que le fruit d'une conspiration, cette assertion n'a rien affaire avec la question critique proprement dite. Je crois que les preuves internes établissent que le livre est beaucoup plus ancien que Kuenen ne le suppose, et qu'il avait été réellement perdu durant les troubles du temps de Manassé. Le jugement qui sera porté sur mes opinions ne doit donc pas être influencé, en le mettant, comme la chose a souvent eu lieu, en rapport avec une opinion que je désavoue.

7° On dit toutefois qu'aucun lecteur raisonnable de la Bible ne peut mettre en doute que le livre du Deutéronome se donne pour de l'histoire, que nulle part il ne fait allusion à des éléments fictifs qu'il contiendrait. — Je réponds que cet argument prouve trop. Il prouverait que toutes les actions symboliques rapportées dans les prophètes se sont passées littéralement. Il est bien connu que les écrivains les plus orthodoxes les prennent au figuré, et toutefois elles sont toutes rapportées comme si elles avaient réellement eu lieu. En outre, la question n'est pas comment nous considérons naturellement une chose, mais comment la chose était considérée quand le livre fut écrit. Les écrivains anciens avaient l'habitude de développer leurs idées sous la forme de discours placés dans la bouche de personnages historiques, et cet usage était trop connu pour qu'il fût nécessaire de donner une explication dans chaque cas particulier. A moins que, comme je l'ai déjà remarqué, le volume ne fût expressément présenté comme un ancien livre, les lecteurs devaient comprendre immédiatement qu'il ne devait pas être pris comme strictement littéral.

Mais on ajoutera encore que l'auteur s'écarte de son sujet pour dire que Moïse écrivit la Loi, et qu'il la donna aux prêtres. (Deut. XXXI, 9.) Est-ce là aussi une forme parabolique ? — Oui ;

c'est là une partie essentielle du langage figuré, car une des plus importantes d'entre les nouvelles ordonnances du Deutéronome, c'est que la Loi soit lue publiquement tous les sept ans. Et cette loi nouvelle ne pouvait être combinée avec le reste qu'en étendant ainsi la forme figurée.

Mais Deut. I, 1 ne montre-t-il pas que le livre entier prétend avoir été écrit à l'orient du Jourdain, avant l'entrée du peuple en Canaan ? — Si on consulte la version anglaise, oui ; mais la traduction est fautive et on doit lire comme suit : « Ce sont-là les paroles que Moïse prononça *de l'autre côté* du Jourdain. »

Il reste une dernière objection. La place actuelle du Deutéronome dans le Pentateuque ne réclame-t-elle pas pour lui un sens strictement historique ? Quel droit un enseignement, sous la forme de parabole, possède-t-il d'être incorporé à un contexte historique ? — Mais j'ai déjà insisté sur ce fait que, à première vue, le Pentateuque n'est pas un ouvrage exclusivement historique. Il est avant tout un code de lois sous une forme historique, et cela explique pourquoi il admet l'élément parabolique ou figuratif qui était inévitable, du moment où il s'agissait de réunir en un seul corps de droit, *corpus juris*, toutes les lois des diverses époques. Il est probable que le noyau du Deutéronome a été primitivement publié à part. La critique ne réussira jamais à montrer clairement par quels procédés éditoriaux il est devenu partie intégrante du livre plus considérable que nous appelons le Pentateuque. Et, comme tous ces procédés-là sont obscurs, il faut avouer qu'il se peut fort bien que le dernier éditeur, qui ne doit pas avoir été très antérieur à Esdras, ait déjà ignoré que le Deutéronome n'avait pas été de fait écrit par Moïse. Il se peut qu'il ait considéré toutes les lois comme venant littéralement de Moïse, et il se peut que cette opinion perce dans son travail d'éditeur. Pût-on prouver que c'est bien le cas, ce fait ne saurait porter atteinte à la substance du livre. C'est tout au plus une erreur portant sur le nom et sur la date, et n'intéressant en rien la foi ; cela n'ébranle pas le fait que la législation entière, de quelque date qu'elle soit, est la somme des enseignements de Dieu à son peuple au moyen des ordonnances légales. En un mot, la théorie de la critique

sur le Deutéronome est un essai de résoudre des difficultés exégétiques et de faire disparaître des contradictions apparentes qui se sont montrées insurmontables pour l'opinion traditionnelle. Personne ayant étudié le sujet ne traitera ces difficultés à la légère ; et je demanderai aux membres du Presbytère s'ils peuvent me condamner en sûreté de conscience, avant de s'être convaincus eux-mêmes, par un ensemble d'études non moins attentives que celles auxquelles les critiques se sont livrés, que la tentative mise en avant par la critique n'est pas nécessaire. D'autre part, pour déclarer mes opinions illégitimes théologiquement, il faut maintenir que la révélation est liée à certaines formes littéraires. Il faudrait établir qu'il ne peut y avoir dans l'Ecriture aucun élément qui, bien qu'intelligible au moment où il fut écrit, puisse avoir été mal compris dans la suite, d'une façon n'affectant pas la foi ; on devrait maintenir qu'il ne faut admettre que la critique se chargeant d'affirmer qu'une méprise de ce genre ne peut avoir été commise par le dernier éditeur du Pentateuque.

8° Je suis accusé d'émettre un certain nombre d'idées qui rabaissent les écrits inspirés au rang d'ouvrages non inspirés. Toutes les preuves de cette accusation-là sont tirées de mon article sur les Chroniques. Il n'aurait été que juste de délimiter l'accusation en conséquence et de ne pas m'imputer une attaque contre les écrits inspirés en général, en faisant appel à des déclarations ne portant que sur un seul livre spécial.

Comment ai-je donc rabaissé le caractère des Chroniques ? — En tout premier lieu, « en ignorant la divine origine de ce livre. » — Or l'argumentation principale de mon article vise à montrer que l'ouvrage possède une valeur historique réelle et que l'auteur échappe à l'accusation souvent élevée contre lui d'inventer l'histoire en vue de certaines fins. Je n'aurais pu développer mon argument, au sujet de la crédibilité d'un ouvrage historique, sans me donner l'air de considérer la question comme déjà tranchée si j'avais expressément rendu compte de son origine divine. Keil et les autres écrivains orthodoxes se préoccupent-ils donc de l'origine divine des Chroniques, alors qu'ils en discutent la valeur littéraire ? Ou bien y aurait-il de

l'impiété à discuter avec impartialité les problèmes littéraires et historiques ? Les accusateurs veulent-ils bien me dire quel trait caractéristique des Chroniques j'ai passé sous silence ou méconnu, bien que je n'aie pas tenu compte de l'origine divine du livre? On dit encore que je « représente les écrivains sacrés comme prenant des libertés à l'instar d'autres auteurs. » L'expression « liberté » est peut-être sujette à être mal comprise. Je l'explique toutefois en disant que j'entends par là la liberté de la forme littéraire qui était toujours permise aux anciens historiens, et qui n'inquiète personne, pourvu que l'on n'applique pas au récit une mesure fausse. Mon idée est que nous ne devons pas être surpris de trouver dans un livre de la Bible des particularités littéraires que toute l'antiquité s'accordait à tenir pour légitimes. Dans le cas spécial, il s'agit du fait que l'antiquité s'attendait à voir les historiens donner des discours de leur propre composition, que l'auteur des Chroniques en donne et qu'il a le droit d'agir comme il agit.

On prétend encore que j'ai accusé l'auteur des Chroniques d'avoir commis des erreurs. — Mais j'ai montré déjà que la perfection de la Bible, comme règle de la foi et de la vie, ne dépend pas de l'absence d'erreur dans des matières étrangères à la foi. On devait d'autant moins s'évertuer à faire l'application d'une opinion contraire à un livre comme celui-ci, que, s'il commet un erreur, nous avons l'histoire parallèle dans les livres plus anciens pour la corriger. C'est ainsi que Turrettini admet qu'il peut y avoir, dans le texte de l'Ecriture, des erreurs qui peuvent être corrigées par la comparaison avec des passages parallèles (Loc. II ; q. V; sec. 10), bien qu'il affirme que ces erreurs doivent être mises sur le compte des copistes. Quant à moi, je me borne à affirmer qu'il est difficile d'éviter cette conclusion-ci : l'auteur des Chroniques a commis des erreurs, soit en ne comprenant pas les livres plus anciens, soit en tirant de fausses conséquences de leurs récits. Telle est la prudence avec laquelle je présente la question, et je ne pense pas que ceux qui ont étudié les faits trouvent ce langage trop fort. Le cas d'une erreur probable que je cite est admis par

Keil qui, dans des écrits antérieurs, avait fait de son mieux pour la faire disparaître.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail des autres accusations relevant de ce chef. Je signale le fait que quelques-uns des renseignements des Chroniques soulèvent tant de difficultés qu'il n'est nullement prudent de partir de la supposition que l'auteur n'a jamais commis d'erreur et qu'il y a probablement d'autres parties que l'auteur n'entendait pas donner littéralement. En tout cas, je choisis le langage hypothétique plutôt que la forme catégorique. Mon objet est de montrer que, même si ces erreurs possibles existent, elles restent dans des limites telles que la valeur du livre ne saurait en être affectée. Toutes les déclarations que je fais avec réserve et en les appliquant exclusivement à des passages reconnus pour difficiles, l'acte d'accusation les transforme en affirmations d'une portée générale, illimitée, et les représente comme une attaque générale portant contre toute l'Ecriture.

L'acte d'accusation couronne le tout en affirmant que je fais écrire l'auteur des Chroniques « sous l'influence de l'esprit de parti et dans un intérêt de parti. » — Cette accusation est réfutée par tout l'esprit de mon article. Je suppose qu'elle est fondée sur une seule expression, où, après avoir fait voir que l'auteur écrit comme un lévite, s'intéressant tout spécialement aux questions concernant les lévites, j'ajoute qu' « il montre beaucoup de partialité en faveur des fonctions des chantres. » Il va sans dire que j'entends déclarer uniquement par là qu'il décrit tout ce qui concerne ces fonctions avec une affection, un intérêt spéciaux ; ce qui certainement ne saurait être à son désavantage s'il était du nombre des chantres du temple.

9° On m'accuse d'avoir ébranlé l'authenticité et la canonicité des livres de l'Ecriture en leur imputant un caractère fictif et en leur attribuant des choses de nature à nuire à leur caractère. — La première partie de cette accusation se réduit à fort peu de chose. J'ai affirmé que dans le livre de Job l'invention poétique s'est donné carrière au sujet des incidents et qu'il n'est pas inconcevable que la même chose ait pu avoir

lieu dans d'autres livres. L'acte d'accusation maintient-il qu'il soit article de foi que chaque mot de Job est un document littéral de ce qu'il a dit et fait? Si l'emploi de l'invention poétique est compromettant, que deviennent les paraboles du Seigneur?

La seconde partie de l'accusation consiste à dire que j'attribue à ces livres de l'Ecriture des traits faits pour les discréditer. Je pense qu'il faut entendre par là ce que je dis de la liberté prise par les lecteurs et par les copistes de modifier et de remanier les textes?

Voici ma réponse : j'ai seulement affirmé un fait au sujet des lecteurs et des copistes, qui avaient la permission de faire certaines choses contraires à nos idées sur les droits de la propriété littéraire. Si les variantes entre le psaume XIV et le psaume LIII ne doivent pas être mises sur le compte des copistes, comment l'acte d'accusation les explique-t-il? Ou encore niera-t-on que quelqu'un ait composé le psaume CVIII, avec le psaume LVII et le LX? Toutes ces choses ne portent pas atteinte à la Bible comme règle adéquate de la foi et de la vie et nous n'avons pas plus droit de nous en scandaliser que des erreurs de grammaire, des périodes interrompues et d'autres imperfections humaines que l'Ecriture contient malgré toute sa perfection divine.

Sous ce chef, l'acte d'accusation paraît me reprocher enfin de séparer le livre de Daniel des écrits prophétiques. J'ai expliqué dans les réponses déjà faites dans d'autres circonstances au Presbytère, et j'ai clairement indiqué dans l'article « Bible » qu'en faisant cette distinction je ne nie pas qu'il n'y ait vraiment des prophéties dans Daniel. Mes remarques n'étaient nullement faites en vue de rabaisser le livre; j'ai seulement voulu dire que le livre a quelque chose de si particulier que les problèmes le concernant ne sauraient être examinés dans une esquisse générale de la littérature prophétique. En séparant Daniel des prophètes proprement dits, je fais ni plus ni moins ce que fait le canon des Hébreux qui place ce livre non avec ceux des prophètes mais parmi les hagiographes. Tout cela est confirmé par le fait que dans l'Ancien Testament Daniel n'est pas appelé un prophète.

5° D'après l'acte d'accusation j'enseignerais que le *Cantique des cantiques* « se borne à présenter un grand acte de vertu chez une jeune fiancée, sans reconnaître la loi divine. » — Ce renseignement n'est pas tiré de mon article : il accompagne un discours fait contre moi dans la dernière assemblée générale de l'église. Par malheur, évidemment sans intention, ce passage expose mal mes idées sur le *Cantique*. Je ne considère pas la Sulamite comme *fiancée* au berger : je suis au contraire d'accord avec Ewald pour tenir une pareille opinion comme contraire au texte. Quant à la clause, « sans reconnaître la loi divine » c'est un commentaire de mon opinion : elle repose, cette clause, sur l'assertion que la jeune fille était fiancée, et elle tombe dès que ce malentendu est écarté.

Que reste-t-il de tout ce qui m'est reproché au sujet du *Cantique?* « Mon opinion n'aurait pas, dit-on, de signification spirituelle » C'est exactement l'argument auquel on avait recours avant la réformation en faveur de l'interprétation allégorique de la plus grande partie de l'Ecriture. Or ce système d'interprétation a plus agi que quoi que ce soit pour soutenir la théorie romaine qui veut que l'Ecriture ne puisse être comprise sans le secours de la tradition ecclésiastique et qu'il soit inutile, dangereux même, de placer dans les mains des laïques une Bible, qui, prise dans son premier sens littéral, n'est pas spirituellement instructive et est dans quelques-unes de ses parties (à ce qu'on prétend) positivement immorale ou frivole.

Le protestantisme rejette toute la théorie. Il admet qu'il y a dans l'Ecriture des passages qui par eux-même n'enseignent aucune vérité spirituelle, mais qui pour cela n'en ont pas moins de valeur pour nous, soit par suite des exemples ou des avertissements qu'ils contiennent, soit surtout parce que la Bible n'est pas simplement un système de vérités spirituelles, mais essentiellement un récit de la marche graduelle de la révélation et de la rédemption, dans lequel récit les manifestations que Dieu fait lui-même s'entrelacent étroitement avec l'histoire du peuple élu. Dieu n'a pas trouvé bon de nous enseigner sa volonté dans des sentences purement abstraites. Il nous enseigne à faire connaissance avec elle à mesure qu'elle est donnée à son peu-

ple et qu'elle en modifie la vie et l'histoire. Voilà pourquoi le document de la révélation contient, concernant les Hébreux, bien des choses qui prises en elles-mêmes, ne présenteraient aucune vérité spirituelle : et cependant nous nous en passerions difficilement puisqu'elles nous mettent mieux en mesure de comprendre toute la marche des dispensations de Dieu à l'égard de son peuple. Sous ce point de vue-là, le cantique de Salomon interprété littéralement a une double valeur. Il jette une lumière importante sur l'histoire du royaume de Salomon et sur la séparation des Israélites du nord : il montre comment la moralité spirituelle de la révélation a porté des fruits en Israël et donné naissance à un état de sentiment préparant la monogamie du christianisme, et la conception chrétienne de l'amour conjugal.

5° Je suis accusé d'avoir contredit ou ignoré le témoignage donné dans l'Ancien Testament et aussi par le Seigneur et ses apôtres dans le Nouveau sur les auteurs des écrits de l'Ancien Testament. — Cette accusation n'a rien à faire ici, à moins qu'elle ne soit accompagnée de la citation expresse du passage de l'Ecriture dont je suis accusé avoir rejeté le témoignage. Aucun verset indiqué par mes accusateurs n'est cité dans les passages tirés de mes écrits. L'accusation ne présente donc rien à quoi je puisse répondre, car je n'ai pas conscience qu'aucune de mes déclarations soit opposée au témoignage de l'Ecriture. Il y a des textes du Nouveau Testament que certaines personnes considèrent comme décidant la question d'auteur pour les écrits de l'Ancien. Mais dans tous les cas à ma connaissance qui entreraient en conflit avec mes opinions, la valeur de la preuve est contestée pour des raisons éxégétiques par des hommes qui n'ont pas accepté des opinions critiques incompatibles avec l'admission du témoignage allégué. Ainsi le Dr Rainy disait dans la dernière assemblée que tout en croyant à l'unité du livre d'Esaïe, il ne pouvait admettre que la citation qu'en fait Paul soit concluante contre l'opinion contraire. La raison de ce fait est décisive. Nous n'avons pas plus de droit de voir dans la circonstance qu'un livre est cité par son nom courant et reçu un témoignage en faveur de l'auteur réel, que

nous n'avons le droit de citer la Bible en preuve contre le système de Copernic, parce qu'elle nous parle du soleil se mouvant journellement dans le ciel. Ne faut-il pas être un pédant pour juger nécessaire, quand on cite un livre, de s'arrêter pour faire observer que le nom qu'il porte est purement conventionnel? Je suppose, par exemple, que nous parlons tous de l'épître de saint Paul aux Ephésiens, bien que nous sachions que le nom d'Ephèse ne se trouve pas dans le texte authentique. Il paraît que les auteurs de l'acte d'accusation n'entendent pas comme le Dr Rainy et moi le sens que doit avoir le langage du Nouveau Testament ou du moins dans certains textes et qu'ils regardent notre interprétation comme une offense contre la saine doctrine. Tout le reste est vague. Je ne puis m'appuyer que sur des conjectures pour savoir quels sont les textes interprétés différemment par mes accusateurs et par moi. Je prie donc respectueusement le Presbytère de laisser tomber ce grief ou d'amender l'acte d'accusation en signalant expressément les passages de l'Ecriture qui doivent m'être opposés.

Telles sont les remarques que, dans l'état actuel des choses, je juge nécessaire de soumettre au Presbytère en réponse aux détails de l'acte d'accusation. Mais je ne saurais terminer sans accorder quelques instants à une considération plus haute des problèmes débattus. Pour défendre les opinions critiques exposées dans mes écrits, j'en appelle non pas seulement au fait juridique qu'elles ne sont pas en contradiction avec la doctrine sur l'Ecriture exposée dans nos confessions de foi, mais à la considération plus importante qu'elles sont conçues dans l'esprit du vrai protestantisme. Celui-ci, tout en reconnaissant loyalement et sans réserve la souveraine autorité de la Parole comme unique règle de la foi et de la vie, ne permet à aucune autorité humaine de limiter ses recherches herméneutiques, ou de décider à l'avenir à quelles conclusions doit aboutir l'étude du texte sacré. La Bible nous parle dans le langage des hommes, et il faut chercher la clef de sa vraie interprétation non pas dans la tradition ecclésiastique, ni dans des théories *a priori*, mais exclusivement dans des lois générales d'interprétation qui président à l'intelligence de toute langue humaine. La

clarté, la certitude de la Bible comme message venant de Dieu, repose sur la rigoureuse conformité du livre avec les lois du langage humain, sur notre droit d'affirmer que les méthodes ordinaires présidant à l'études des autres écrits anciens ne sont pas fallacieuses quand on les applique à l'Ecriture et n'ont nul besoin d'être controlées par une tradition ou une interprétation faisant autorité.

C'est appuyé sur ce principe que je me suis senti obligé d'abandonner des opinions traditionnelles qui paraissent en désaccord avec les résultats les mieux constatés de l'exégèse grammaticale et historique. J'ai agi dans la conviction que la fidélité à l'Ecriture, au sens protestant du mot, est inséparable de la fidèle observation des lois reconnues comme présidant aux recherches savantes. En effet, si ces lois-là ne s'appliquaient plus au langage de l'Ecriture, Dieu ne nous parlerait plus dans des paroles que nous puissions comprendre. C'est d'après ces lois qu'il convient d'éprouver les résultats de la critique : c'est par ces lois qu'il s'agit de réfuter ces résultats avant d'avoir le droit de les condamner avec équité.

Je n'ai jamais caché le fait que plusieurs des théories *constructives* de la critique ne sont que de simples essais. Celles mêmes qui ont un degré de probabilité approchant de la certitude morale peuvent avoir besoin d'être encore soumises à une révision par une étude nouvelle des faits. Mais dans toutes ces hypothèses et tous ces essais, il se trouve une grande masse de faits que je suis obligé de tenir entièrement incompatibles avec les opinions que l'acte d'accusation avance, en demandant qu'il leur soit conféré une valeur normative dans l'église. Il n'est point possible d'exposer ici tout l'appareil scientifique en faveur de ce jugement et je ne saurais nuire à ma cause en citant simplement des exemples isolés pour une argumentation dont la force réside dans le résultat d'ensemble.

En conséquence je ne demande pas au Presbytère d'approuver mes opinions, mais de reconnaître simplement qu'elles ont le droit d'être tolérées, jusqu'à ce qu'elles aient été confirmées ou réfutées par des arguments scientifiques dans le progrès continu des études bibliques. J'ai la confiance d'avoir établi qu'en

faisant droit à cette demande la cour se bornera à m'accorder ce que la constitution de notre église m'autorise à réclamer et que les intérêts de la saine doctrine leur permettent de concéder. Mais, si l'église par ses organes officiels éprouve le besoin de donner une décision faisant autorité sur le fond même de la controverse, cette décision ne devrait être donnée qu'à la suite d'une discussion publique de chacun des problèmes, et ma condamnation ne peut servir à l'édification de l'église que si elle est prononcée sur le considérant que tous les arguments que je puis avancer ont été patiemment entendus et réfutés d'une manière concluante sur le terrain des recherches philologiques et historiques.

II

Doctrine de la prophétie.

Quelle doctrine la confession de foi expose-t-elle sur la prophétie ?

a) D'après l'emploi du langage des Hébr. I, 1, il est clair que dans le chapitre I, sect. 1, la confession de foi a particulièrement en vue la prophétie quand elle déclare qu'il a plu au Seigneur, dans plusieurs temps et de diverses manières, de se révéler et de faire connaître à son église sa volonté, c'est-à-dire cette volonté dont la connaissance est nécessaire au salut.

b) Dans le chap. VII, sect. 5, nous lisons que l'alliance de grâce a été administrée sous la loi, par des promesses, des *prophéties*, des sacrifices, la circoncision, l'agneau pascal et autres types et ordonnances données au peuple juif, annonçant toutes le Christ à venir. Ces ordonnances en leur temps étaient suffisantes et efficaces par l'action de l'Esprit pour instruire et édifier les fidèles dans la foi au Messie promis, par lequel ils ont la complète rémission des péchés et le salut éternel.

c) Chapitre VIII, sect. 1. Le Seigneur Jésus est le prophète de son église. C'est ainsi qu'on peut comprendre le passage suivant du *Grand catéchisme*, pag. 43 : « Christ a rempli ses fonctions de prophète en révélant à l'église dans tous les âges par son esprit et sa parole, de diverses façons, la volonté com-

plète de Dieu dans tout ce qui concerne leur édification et leur salut. »

La confession, par conséquent, a deux choses à nous dire au sujet de la prophétie. En premier lieu, nous apprenons par ce qui est impliqué, quoique non expressément déclaré dans les chapitres I et VIII, que la prophétie est la révélation de Dieu à l'église de sa volonté, pour l'édification et le salut.

En second lieu, nous apprenons par le chap. VII que comme le salut des fidèles de l'ancienne alliance dépendait de la communication qui leur était faite des bienfaits d'une œuvre future de rédemption (comp. chap. VIII, 6,) la prophétie sous l'ancienne dispensation commençait et préfigurait la future venue de Christ. — J'accepte de tout mon cœur cette doctrine et je l'ai toujours enseignée. Je ne rappellerai pas un ancien article de revue, écrit il y a huit ans, et écrit avant que j'acceptasse des fonctions dans cette église, mais je prie le presbytère de considérer ce que j'ai dit dans l'article sur « la Bible » et de remarquer dans quel parfait accord je me trouve avec la Confession. Je déclare que la prophétie est donnée par la révélation : « le trait caractéristique du prophète est une intuition spirituelle, qui ne *s'obtient pas par la raison humaine*, mais qui lui est donnée comme une parole venant de Dieu lui-même. » Et encore : « Les prophètes parlent généralement sous l'influence immédiate de l'esprit ou de la main de Jéhovah. » Je dis que cette parole est donnée pour l'édification de l'Eglise : le prophète saisit la vérité religieuse sous une lumière nouvelle comme portant, d'une manière non manifeste aux autres hommes, sur les nécessités pratiques, sur les questions brûlantes du moment. J'attribue aux prophètes tout le développement de la religion de l'ancienne alliance. Je dis qu'ils reprenaient le péché, exhortaient à faire le devoir du moment, encourageaient les personnes pieuses et dénonçaient les châtiments de Dieu aux méchants. J'indique en outre clairement que l'œuvre des prophètes de l'Ancien Testament, pour l'édification de leur propre dispensation, était fondée sur l'intuition des futures intentions de Dieu et prenait la forme de prédictions de choses devant s'accomplir en Christ. Je déclare dans un passage, cité par

l'acte d'accusation lui-même, que les encouragements que la prophétie offre aux fidèles et les châtiments dénoncés aux méchants, sont fondés sur la certitude des intentions équitables de Dieu, et que, « sous ce rapport, la prophétie est une prédiction ; » qu'elle s'empare de l'élément idéal de la conception théocratique (qui implique, comme chacun sait, la complète réconciliation du peuple avec Dieu, la diffusion du Saint-Esprit sur eux, le fait de graver la loi dans leur cœur, ou la parfaite réalisation de sa royauté sur eux) et dépeint comment, par la grâce de Dieu, il sera complétement réalisé dans l'époque messianique. — Que signifie ce passage ? Il signifie que la prophétie renferme la prédiction de choses accomplies en Christ, pour pouvoir fonder des encouragements et des menaces adressées à l'église de l'ancien Testament, sur la certitude des intentions équitables de Dieu. Les intentions équitables de Dieu ne sauraient être une expression ambiguë pour quiconque a étudié la Bible. Je l'emploie ici parce que c'est sous l'aspect de la justice que l'Ancien Testament doit constamment dépeindre le but de la rédemption. Par conséquent, quand j'enseigne que la prophétie hébraïque prédisait les choses de Christ, les bonnes choses de l'âge messianique, afin que la parole divine adressée à l'église de l'Ancien Testament pût reposer sur la certitude des intentions miséricordieuses de Dieu par la rédemption, j'enseigne la doctrine même de notre confession de foi, qui dit que par la prophétie les élus étaient instruits et édifiés dans la foi à un Messie promis. Enfin, de peur qu'on ne dise qu'en parlant d'un âge messianique je ne reconnais pas une prévision suffisamment distincte du Messie personnel, je renvoie à un passage où je déclare que Jésus, « lut dans les psaumes et les prophètes qui excitaient si vainement l'exégèse peu sympathique des scribes, l'image manifeste de sa propre expérience, de son œuvre comme fondateur du royaume spirituel de Dieu. » Le presbytère jugera si des déclarations de ce genre auraient pu être faites par une personne n'étant pas pleinement d'accord avec la doctrine de la confession de foi.

Mais si je reviens à l'acte d'accusation, je vois qu'on me reproche d'avoir rabaissé la prophétie, en en représentant les

prédictions comme provenant exclusivement d'une intuition spirituelle, fondée sur la certitude des intentions justes de Dieu. Ce ne sont pas là mes expressions. Je ne dis pas que les prédictions soient fondées sur la certitude des desseins de Dieu, mais que c'est le cas des encouragements et des menaces sur lesquels repose la prophétie en tant que prédiction. La prédiction est le lien qui rattache l'exhortation du prophète à son propre temps avec la base reposant sur la certitude d'une future œuvre de rédemption. Et c'est là, comme je l'ai montré, la vrai doctrine de la confession de la foi : celle-ci enseigne que la prophétie a été donnée sur la base des desseins miséricordieux de Dieu, en vue de la rédemption et pour en communiquer les bienfaits à l'église de l'Ancien Testament.

En outre, la faculté au moyen de laquelle le prophète saisit les paroles de la révélation n'est pas appelée par moi, vue intérieure spirituelle, et encore moins « soi-disant vue intérieure spirituelle. » Mais je l'appelle, cette faculté, intuition spirituelle, et voici pourquoi :

1° Parce que dans l'Ancien Testament, c'est la parole prophétique tout entière, et non pas seulement la vision prophétique dans le sens étroit qui est appelée une vue et une intuition. (Esa. I, 1; Néh. I, 1.)

2° Parce que cette intuition, son objet étant spirituel, est nécessairement spirituelle. (1 Cor. II, 11.) L'esprit de Dieu connaît seul les choses qui sont de Dieu.

On m'accuse de plus d'exclure la prédiction dans le sens de révélation surnaturelle directe d'événements ne devant arriver que longtemps après les jours du prophète. — Ce grief n'a rien à faire ici, car la confession de foi ne distingue pas entre prédiction directe et indirecte; elle ne parle d'aucune prédiction, excepté de celles qui préfigurent Christ, et je les ai largement reconnues comme la chose a été montrée plus haut. Et, comme question de fait, ce grief est sans fondement dans mes écrits. Les citations tirées de mon exposition du psaume XVI n'ont rien à faire ici ; car en donnant ce passage comme *indirectement* messianique (et en le faisant, je me rattache aux meilleurs interprètes orthodoxes depuis Calvin jusqu'a Delitzsch),

je ne nie point que d'autres portions de l'Ancien Testament ne contiennent des prédictions directes. Et tout en disant que les prophètes s'adressaient directement à leur époque et non à l'avenir, je maintiens certainement qu'ils parlaient à leurs contemporains des temps messianiques futurs.

Je suis hors d'état de conjecturer ce que l'on peut avoir à objecter contre les passages cités de la *British Quarterly Review*, à moins que la différence réelle, entre les auteurs de l'acte d'accusation et moi, ne soit qu'ils prennent la prédiction des événements futurs comme le trait caractéristique, la fonction centrale de la prophétie. Quant à moi, je ne fais que suivre la confession de foi, en prenant la prophétie comme prédiction, seulement en tant que cela était nécesssaire pour l'instruction de l'église de l'Ancien Testament, dans la connaissance de Dieu pour leur édification et rédemption. Sous ce rapport, il est digne de remarque que l'accomplissement des prédictions n'est pas même mentionnée dans le chapitre Ier, section 5 de la confession de foi, comme preuve secondaire, pour établir que la Bible est la parole de Dieu ; cette omission établit de la façon la plus claire que les théologiens de la confession de foi de Westminster n'appartenaient pas à l'école qui fait cas de la prophétie principalement comme preuve de prédictions accomplies.

III

La doctrine des anges.

La doctrine de la confession au sujet des anges contient les points suivants :

Chap. III, sect. 3. — La prédestination des anges.

Chap. V, sect. 3. — Les relations de la providence de Dieu avec le péché des anges.

Chap. VIII, sect. 4 et chap. XXXIII, sect. 1. — Le jugement des anges par Christ.

Chap. XXI, sect. 2. — Il ne faut pas rendre de culte religieux aux anges, aux saints, ni à d'autres créatures.

L'acte d'accusation me reproche de prétendre que « la foi

dans la réalité d'êtres angéliques supérieurs aux hommes est plutôt affirmée qu'enseignée directement. » Le passage sur lequel ce grief se fonde se trouve dans une esquisse de l'enseignement de l'Ancien Testament au sujet des anges. Je déclare dans cette esquisse que « une disposition à faire abstraction de la personnalité des anges pour concentrer l'attention sur leur ministère, se manifeste plus ou moins à travers toute l'angélologie de l'Ancien Testament. « Et j'illustre ce fait en disant que bien qu'il soit certain que la foi de l'Ancien Testament sur les anges « soit une croyance en l'existence d'êtres supérieurs aux hommes se trouvant par là entièrement rapprochés de Dieu, » la réalité de ces êtres est plutôt affirmée que directement enseignée. » Ce que j'entends dire en affirmant que dans l'Ancien Testament l'existence des anges est plutôt considérée comme admise que directement enseignée se voit par la phrase suivante : « Nous ne voyons nulle part une instruction claire se rapportant à la création des anges. » Par conséquent l'acte d'accusation aurait dû me reprocher, d'avoir enseigné que l'Ancien Testament tient la réalité des anges pour admise plutôt que d'en faire l'objet d'un enseignement direct, sous cette forme ce grief n'a rien à faire ici. Mon article se borne à constater des faits qui ne sont pas de moi, mais de l'Ancien Testament. Et les rédacteurs de l'acte d'accusation auraient pu remarquer que dans la confession elle-même la création et la réalité des anges sont considérées comme des choses admises, et ne forment pas l'objet d'un enseignement direct. On me reproche encore, d'avoir dit, en continuant mon esquisse de l'angélologie de l'Ancien Testament : « L'idée que les anges sont doués d'une bonté spéciale et d'une vue intérieure des choses analogues à des qualités humaines, parait être plutôt une assertion populaire qu'une doctrine de la révélation. » C'est encore là une pure et simple constatation de faits. Les allusions à une analogie entre la bonté et la sagesse des hommes, et au déploiement de ces mêmes qualités d'une façon spéciale se trouvent dans les discours d'Achis le Philistin, de la femme de Thekoa et de Mephiboshet dont aucun certainement n'est un organe principal de la révélation.

Pour l'intelligence du procès qui paraît vouloir traîner en longueur il est indispensable d'entrer encore dans quelques détails juridiques et historiques.

En mai dernier, on fit une première tentative contre le professeur. Ainsi qu'il convient aux gens ayant plus de zèle que de discernement, les adversaires de M. W. Roberstson Smith avaient imaginé un moyen ingénieux d'emporter sa condamnations de haute lutte. A la suite d'une agitation populaire, qui avait permis d'avoir le verbe d'autant plus haut que l'on était moins compétent, pour en finir promptement et sûrement avec l'hérétique, on voulait le faire condamner par la cour d'appel ou de cassation, en dernière instance, avant même d'avoir instruit le procès et d'avoir soumis le cas aux tribunaux inférieurs. C'était évidemment commencer le procès au rebours, par la queue. Le respect des formes est trop invétéré, trop général en Angleterre, pour qu'une assemblée délibérante pût sanctionner une pareille procédure.

Ensuite les adversaires, dans leur grand zèle, n'avaient oublié qu'un petit point, l'acte d'accusation. Cela va sans dire, les accusateurs ne manquaient pas; mais ils étaient un peu tout le monde, c'est-à-dire personne. Tout ce qu'on savait c'est que ce professeur, dont tout le monde admirait d'ailleurs le talent, respectait la piété et le caractère, et que l'assemblée générale peu d'années auparavant, avait nommé elle-même le recevant comme un don de Dieu, devant jeter un grand éclat sur l'église, avait le malheur de déplaire à certaines personnes qui se croyaient maîtresses de la position. Pourquoi déplaisait-il si fort? C'est ce que l'on ne voyait pas bien clairement. Etait-ce décidément un hérétique en contravention avec les confessions de foi que le professeur Smith? Ou bien, tout en demeurant plus fidèle que personne à l'esprit et à la lettre de la constitution, avait-il le malheur de déplaire à quelques personnes qui auraient trouvé beaucoup plus expéditif et surtout plus commode de lui faire imposer silence par l'autorité suprême de l'église qu'ils croyaient avoir dans leur main, que de lui tenir tête sur le terrain solide de la science et des faits?

Encore une fois, c'était-là ce qui n'était pas clair. Aussi l'assemblée générale se récusa-t-elle. Les poursuivants furent renvoyés par-devant les cours inférieures, savoir le presbytère et la commission des études, desquels l'inculpé dépendait immédiatement. Il leur fut enjoint en outre, s'ils croyaient devoir poursuivre, de dresser un acte d'accusation en règle, en respectant toutes les formes légales. Mais que ferait le professeur dans l'intervalle, c'est-à-dire pendant une année? Ses amis, parmi lesquels les étudiants étaient les plus ardents, demandaient qu'il pût continuer ses leçons puisque enfin il n'y avait rien d'établi contre lui, et qu'en terre anglaise plus que partout ailleurs, on est fidèle observateur de cet axiome de droit qui veut que tout prévenu soit tenu pour innocent, aussi longtemps qu'on n'a pas prouvé qu'il est coupable.

L'assemblée générale au lieu de maintenir l'état de fait qui jusqu'à l'intervention d'un jugement à la suite de débats contradictoires, demeurait l'état de droit, crut prudent, par simple mesure provisionnelle, non pas précisément de destituer le professeur, mais de le suspendre, en attendant qu'on lui fît son procès. Le professeur Smith, homme de bonne composition, paraît-il, s'est prêté à cet arrangement : il doit avoir professé depuis mai dernier, la géographie, je crois, ou quelque autre branche tout aussi innocente des sciences naturelles.

Le procès est maintenant pendant devant les cours inférieures. Il est probable qu'il faudra suivre la filière des formes judiciaires et se soumettre aux sages lenteurs qui en résultent. Dans ces grandes églises nombreuses et puissantes, on se montre d'une exactitude qui nous étonne, nous autres, dans l'observation de toutes les formalités passant pour des moyens efficaces de garantir une bonne administration de la justice. Il n'est pas admis que, sans rime ni raison, un bon frère se lève tout à coup dans une assemblée publique pour dénoncer qui lui déplaît, sous prétexte que dans l'accomplissement des devoirs de la charité chrétienne, pas n'est besoin d'observer les garanties ordinaires dont est entourée l'administration de la simple justice humaine.

Il paraît cependant qu'en Ecosse certaines personnes d'un

zèle incontinent trouvent que quand il s'agit de faire triompher la vérité divine, il ne faut pas regarder de trop près au choix des moyens.

C'est en effet un procès de tendance que l'on voudrait faire au professeur suspect. Voici comment il repousse cette prétention :

« Admettre devant un tribunal populaire une accusation qui ne peut être ramenée à des principes arrêtés, qui ne peut être définie avec précision, de façon à avoir le même sens pour tous les intéressés, de sorte qu'elle doive, en dernière analyse, être appréciée d'après les sentiments des juges, agir ainsi c'est effacer la ligne de démarcation entre la justice et la volonté de la majorité, entre les opinions impopulaires et les offenses véritables. Admettre une accusation de ce genre devant les tribunaux ecclésiastiques, ce serait encourager directement l'agitation populaire comme moyen d'entraver le cours régulier de la justice ; ce serait mettre entre les mains de quiconque peut s'emparer de l'oreille du public un moyen facile de couper court à toute discussion, d'ouvrir libre carrière aux imputations injurieuses et de commettre pratiquement des injustices graves. Aucune église ne se tenant pas pour infaillible ne saurait se risquer à gêner l'administration de la justice, en admettant une accusation qui, en principe, annule toutes les précautions légales contre les erreurs possibles de la justice et qui permet à une majorité d'infliger des censures judiciaires à un élan nouveau de la vie chrétienne dans l'église. »

De quoi s'agit-il dans l'espèce ? On prétend condamner certaines opinions sur des sujets de critique et cela sans s'assurer de leur valeur intrinsèque, sans en appeler à un article déterminé des symboles ; il suffirait qu'aux yeux de la majorité du presbytère ou de l'assemblée générale, ces opinions tendissent à augmenter la difficulté que l'on éprouve à croire. Or l'église a toujours connu des difficultés réelles à croire qui ne sauraient être niées ni supprimées. Il a toujours été admis jusqu'à présent que ces difficultés tiennent à notre nature bornée et sont permises par Dieu pour nous éprouver et discipliner notre foi. Et l'église n'a cessé de déclarer que, quoique ces difficultés ne

puissent être éloignées, elles ne sont pourtant pas incompatibles avec une saine doctrine. La bonne manière de se comporter à l'égard de ces dificultés est simplement de montrer que la doctrine contre laquelle elles semblent porter, possède en elle-même une preuve suffisante pour en établir la vérité aux yeux du fidèle sur des bases telles qu'un certain air de paradoxe ne puisse les renverser. Par exemple, n'a-t-on pas toujours objecté contre la doctrine de la trinité qu'elle tend à ébranler la foi en l'unité de Dieu ? A cela l'église répond qu'il n'a jamais été établi que la trinité des personnes soit logiquement incompatible avec l'unité et que la simple difficulté entourant la doctrine ne saurait suffire pour ébranler les preuves révélées qui l'établissent. Ce sont justement des objections du même genre que l'on élève contre les doctrines les plus aimées et les plus distinctives de notre église. Il est reconnu par les arminiens et autres que la doctrine de l'élection inconditionnelle et de la grâce préventive irrésistible tend à ébranler la foi des hommes en leur responsabilité morale. Comment notre église répond-elle à cette accusation ? Non pas certes en contestant l'existence d'une difficulté réelle, mais en niant qu'il y ait incompatibilité logique entre les deux doctrines qu'elle admet chacune en vertu de ses preuves spéciales.

Ne serait-il pas sage que l'église fît application de la même sagesse aux difficultés de croire pouvant surgir de la critique historique et littéraire des livres de la Bible ? Réfutons les critiques, si nous pouvons, mais gardons-nous de dire qu'il nous est impossible de croire ou de tolérer des opinions que nous n'avons pas réfutées par des arguments et desquelles nous ne pouvons affirmer qu'elles soient actuellement en désaccord avec quelque chose que nous savons être vrai. Prétendre qu'une opinion est fausse parce qu'une difficulté réelle de croire est attachée à son acceptation n'est possible qu'à un rationaliste, partant de l'axiome que la révélation surnaturelle ne doit rien contenir que notre raison limitée soit incapable de comprendre entièrement. C'est là l'axiome dont le rationalisme a constamment fait usage pour renverser le système des doctrines positives du christianisme ; l'accusation n'a pas fait preuve de beau-

coup de discernement en empruntant sans hésiter cette arme au scepticisme pour la mettre entre les mains de l'église.

Fût-il admis que les opinions critiques augmentent la difficulté de croire, les procès de tendance n'en sont pas moins mauvais légalement et dangereux pour l'église. Mais il faut se rappeler que, comme les autres sociétés humaines, les églises sont fort disposées à exagérer les difficultés entourant les opinions qui ne leur sont pas familières. Il fut un temps où la difficulté suprême consistait à admettre l'imperfection du texte du Nouveau Testament donné par Robert Etienne, où l'astronomie de Newton paraissait tendre à l'athéisme, et où la géologie semblait vouloir renverser toute la révélation. Dans un de ces cas, un procès de tendance aurait suffi pour placer l'église en antagonisme avec le vrai savoir et la science légitime. De fait, n'est-ce pas aussi un procès de tendance qui conduisit jadis les églises de la Suisse à ajouter à leur confession de foi un article sur les points voyelles que chacun reconnaît aujourd'hui être entièrement faux ? De grands théologiens comme Owen et Turretini se laissèrent alors égarer par un procès de tendance. Les membres de notre église seraient-ils aujourd'hui plus à l'abri d'erreur s'ils permettaient à mes accusateurs de les faire voter sur la tendance de certaines opinions dont la valeur intrinsèque a été examinée à peine par quelques laïques et seulement par un fort petit nombre d'ecclésiastiques ?

En ce qui me concerne, je suis pleinement convaincu qu'un usage prudent et respectueux de la critique, accompagné d'une conception intelligente de la doctrine de la réformation sur l'Ecriture, bien loin d'augmenter la difficulté de croire, est le seul moyen de répondre d'une manière efficace aux difficultés qui s'élèvent aujourd'hui contre la Bible. Le premier devoir de tout savant c'est un devoir envers la vérité ; il n'y a pas de considération qui puisse justifier celui qui étudie l'Ecriture, quand il a l'air d'ignorer ces difficultés qui éclatent à un examen attentif, bien qu'elles puissent échapper au lecteur ordinaire. Mais, en tenant honnêtement compte de ces difficultés, la critique a ouvert, pour les résoudre, une voie qui, si hardie que cela puisse paraître à première vue, est en réalité beaucoup plus

sûre pour la foi, que les tentatives isolées et arbitraires, jadis si fort en usage, de mettre d'accord des passages contradictoires. Personne ne s'en réjouira plus que moi, si des études nouvelles doivent apporter une meilleure solution des difficultés qui se trouvent dans l'Ancien Testament, et présenter dans une lumière plus claire encore la vérité, l'harmonie de la révélation surnaturelle distinguant Israël de toutes les autres nations, de sorte que l'Ancien Testament nous parle aujourd'hui encore avec une autorité divine. Mais on ne saurait faire des progrès dans cette direction en se bornant à en appeler à l'autorité pour couper court à la constatation des difficultés et pour interdire à la science d'appliquer ses méthodes légitimes à l'étude des faits.

Avant d'en finir avec le procès de tendance, je tiens à observer, à titre de conclusion, que la tentative de supprimer des opinions, non parce qu'elles ont été prouvées fausses, mais parce qu'on peut supposer qu'elles soulèvent des difficultés pour la foi, n'est ni plus ni moins en principe qu'un essai d'introduire dans notre église protestante l'idée romaine au sujet des « opinions pieuses. » Depuis longtemps l'église romaine a l'habitude de recommander à la foi de ses adhérents certaines opinions, non pas qu'elles aient été définies comme articles de foi ou que leur rejet implique la réjection d'articles de la foi, mais parce qu'en les acceptant on coupe court à des questions embarrassantes et on facilite cet acquiescement indolent aux doctrines reçues de l'église ce qui, dans cette communion, passe pour un acte de piété. Presque toutes les corruptions de l'église romaine ont débuté par passer couramment comme une opinion pieuse avant d'être acceptées comme des dogmes nécessaires. L'histoire nous fournit une longue et fatale liste d'erreurs, couronnées par la doctrine de l'immaculée conception de la vierge Marie et par l'infaillibilité du pape, qui n'auraient jamais pu être définies comme articles de foi si on ne leur avait gagné des adhérents en prétendant qu'elles étaient l'opinion la plus pieuse et imposé silence aux contredisants en leur reprochant d'ébranler la foi.

L'auteur est également accusé de rabaisser certaines doctri-

nes par l'attitude neutre qu'il prendrait à leur égard. Cela paraît revenir à dire qu'il aurait admis des opinions critiques sans montrer suffisamment comment elles pouvaient s'accorder avec la foi en l'autorité et en l'inspiration des Ecritures ; en ce faisant, il aurait blessé la foi des personnes habituées à associer la critique et l'incrédulité, tandis qu'il était tenu de traiter leurs scrupules avec ménagement. Si mes articles ont par ma faute blessé la foi et encouragé au doute, j'en suis sincèrement affligé, répond l'accusé, et je suis prêt à recevoir, non-seulement avec respect, mais avec gratitude, tout avertissement à ce sujet que pourra suggérer aux frères du presbytère l'expérience supérieure qu'ils ont acquise en traitant avec des hommes de différentes classes. Si d'une part je ne puis abdiquer le droit de proclamer ce que je crois être la vérité et de le proclamer dans le sein de l'église aussi longtemps que ce n'est pas en opposition avec la doctrine de l'église, je tiendrai toujours à le faire sans blesser inutilement des scrupules que je suis tenu de respecter. Les déclarations précédentes de l'auteur, la position qu'il occupait comme professeur de l'église libre devaient porter à croire qu'il ne pouvait être neutre sur des questions que la nature de son travail ne l'appelait pas à aborder. « Si j'avais à écrire maintenant mon article, ajoute-t-il, je me rendrais mieux compte du danger d'un malentendu : sans abandonner en rien mon point de vue sur le terrain des recherches scientifiques, point de vue que je crois excellent et que l'église doit bien se garder d'abandonner au scepticisme, je m'efforcerais, autant que la chose est possible dans une encyclopédie, de montrer plus clairement encore que ma critique n'implique nullement indifférence à l'égard de la Bible comme règle de la foi et de la vie. Le presbytère peut m'aider à éclaircir ce point et à calmer des inquiétudes dues en grande partie à des méprises et à de fausses idées. Mais je me permets de remarquer avec toute déférence que ce but ne saurait être atteint en donnant une portée criminelle à ce qui était tout au plus une idée inexacte de l'état du sentiment public, et en sanctionnant le principe qu'un professeur de l'église libre ne saurait exprimer des opinions et constater le

présent état des esprits dans une encyclopédie qui par principe demeure neutre dans toutes les questions de doctrine.

A l'accusation de neutralité se rattache celle, tout aussi mal définie de *témérité*. Ceci semblerait impliquer que les opinions avancées par l'accusé ne mériteraient pas en elles-mêmes la censure, mais qu'il aurait mis trop de précipitation à les avancer. Il y aurait donc eu simple erreur de jugement. Mais, reprend l'accusé, où est la loi, où est le précédent établissant qu'une pareille erreur de jugement doive être punie? Me punira-t-on parce que la majorité du presbytère n'est pas du même avis que moi sur la valeur d'opinions qui ne sont pas en elles-mêmes répréhensibles?

C'est comme si on disait que ma témérité consiste à avoir parlé trop vite, et à avoir scandalisé la majorité de l'église par manque de prudence. Est-ce que par hasard l'acte d'accusation réclamerait pour l'église le droit de déterminer non-seulement ce *qu'un homme* doit dire, mais encore l'époque à laquelle il doit être autorisé à s'exprimer sur des points qui ne sont pas contraires à la doctrine officielle? Demandera-t-on pour l'église la faculté de mettre des limites au droit de discussion entre ceux qui admettent loyalement les symboles, et cela en dirigeant la censure contre toute manifestation de sentiments qu'une majorité dans ses tribunaux aurait cru plus sage de ne pas faire? Me censurer pour des raisons pareilles serait affirmer que des opinions qui ne sont pas fausses en elles-mêmes, ne doivent pas être communiquées aux laïques, et que des recherches, légitimes dans un cercle étroit d'initiés, doivent être soigneusement soustraites à la lumière de la discussion publique. Je ne crois pas que l'église consente à comprendre ses fonctions de manière à admettre le principe de *l'index expurgatorius*. Dans l'intérêt même de l'unité de l'église, il vaut mieux que les hommes disent hautement ce qu'ils pensent. Si les opinions des théologiens sont contraires à la foi de l'église, qu'on les condamne; si elles sont fausses, qu'on les réfute; mais à moins qu'elles ne soient publiquement discutées, on ne peut ni les condamner équitablement, ni les réfuter d'un façon concluante.

Aux dernières nouvelles, le professeur Smith avait été renvoyé des fins de la plainte quant à la première accusation qui lui reprochait d'avoir professé et promulgné des doctrines en opposition avec la Sainte-Ecriture et les symboles. Il y a eu dix-huit voix pour l'acquittement et quatorze contre. On compte onze ministres dans la majorité et sept dans la minorité.

Mais il a été déclaré qu'il pouvait être poursuivi pour avoir professé et promulgué des vues *tendant* à ébranler la foi en certaines doctrines de l'Ecriture et de la confession de foi. Cette décision n'a été prise qu'à la majorité d'une voix : vingt-une contre le professeur et vingt pour. Il y a eu seize ministres dans la majorité et cinq laïques ; douze ministres dans la minorité et huit laïques, un membre a refusé de voter.

L'opinion publique se prononce ouvertement pour le professeur incriminé... « Le fait, dit un journal quotidien d'Aberdeen, le *Daily Free Press*, qu'on ait pu porter une pareille sentence, en dépit des puissants arguments avancés en faveur de la libération de l'accusé, est des plus regrettables pour l'église libre elle-même. En effet quoi de plus nuisible à la longue pour une église que d'adopter une marche lui donnant, ne serait-ce que la moindre apparence, de faire violence à sa constitution, au détriment de ce sentiment inné de la justice que les églises, pas plus que les autres institutions, ne devraient jamais se risquer à blesser ? »

« Du reste nous ne pensons pas que cette décision puisse être regrettée par personne et surtout pas par les défenseurs du professeur Smith. Une décision prise à la majorité d'une voix ne saurait être d'un grand poids. »

« Au point où en sont les choses on peut dire avec confiance, que la discussion est loin d'avoir affaibli la position du professeur Smith, soit dans le presbytère lui-même, soit aux yeux de ce jury beaucoup plus étendu, l'opinion publique, qui de nos jours, se prononce dans les procès en hérésie beaucoup plus que ce n'était autrefois le cas. Les adversaires impartiaux du professeur sont les premiers à reconnaître qu'ici du moins l'opinion publique se prononce ouvertement en sa faveur. Tout

porte à croire qu'il continuera d'en être ainsi pendant tout le cours du procès. »

C'est le lieu de rappeler que l'affaire n'a été encore jugée qu'en premier instance, c'est-à-dire par devant le presbytère. Le professeur Smith a immédiatement fait appel de la sentence par devant le synode.

Le procès par devant le presbytère est ainsi interrompu jusqu'à ce que le synode, qui ne se réunit que dans la seconde semaine d'avril, se soit prononcé sur l'appel. La minorité du presbytère en a appelé à son tour de la sentence de non-lieu sur le premier chef d'accusation. Restent enfin les accusations de *neutralité* et de *témérité* qui, après avoir été examinées par le presbytère, peuvent donner lieu à leur tour à des appels. Il se pourrait donc que l'affaire ne pût être assez avancée pour venir, au milieu de mai, devant l'assemblée générale de l'église libre d'Ecosse à qui il appartient de porter la sentence définitive.

J.-F. ASTIÉ.

L'APOTRE JEAN

EST-IL L'AUTEUR DU IVe ÉVANGILE?

SECOND ARTICLE

Examen des preuves externes.

RÉPLIQUE A M. FRÉD. RAMBERT

professeur à la faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud.

(Suite et fin.)

IV

Nous passons maintenant aux *hérétiques* du second siècle. M. R. assure « que le quatrième évangile était certainement connu de plusieurs de ces sectes [1]. » Cette assertion est très vague, mais nous allons la déterminer en entrant dans les détails.

Et d'abord le *montanisme*, dit M. R., « ne se comprendrait pas si l'église n'avait pas eu déjà connaissance du paraclet par le quatrième évangile. » Voyons si cette raison est probante.

Il faut distinguer entre le montanisme primitif et le montanisme postérieur. C'est du premier que M. R. a sans doute voulu parler. Eh bien, le montanisme primitif, celui de Montanus, qui apparut l'an 140, aurait pu se servir du terme de *paraclet*, sans recourir nécessairement au quatrième évangile. Ce terme déjà connu des classiques pour marquer un *advocatus* [2] était attribué par les Juifs à l'*ange intercesseur* de Job XXXIII,

[1] *Revue*, pag. 104.

[2] Voy. Grimm, *Lex. in N. T. in voce* παράκλητος et Meyer, *Ad Johannem*, XIV, 6.

23 [1] et appliqué au Logos par Philon. († 40.) [2] Mais nous pouvons nous passer de cette hypothèse, par le simple fait que le montanisme primitif ne s'est pas servi de ce terme. Eusèbe nous a conservé les documents les plus anciens de cette secte [3] et c'est en vain que nous y cherchons ce terme technique ; on y parle de *ἅγιον πνεῦμα* et de *προφητικὸν χάρισμα*. Ce n'est que plus tard, sous l'influence de Tertullien, le théologien du montanisme, que ce terme, comme bien d'autres, s'y introduisit. C'est ce montaniste ardent qui fit entrer la secte dans une phase nouvelle. Il réprima le fanatisme phrygien et le rappela à l'ordre ecclésiastique. Grâce à son ascendant, les montanistes se soumirent à la parole écrite à laquelle leur fanatisme répugnait dans l'origine. Il en est ici comme des anabaptistes qui ne devinrent scripturaires que par la Réforme.

Ce n'est pas tout. L'hypothèse de M. R. se heurte contre la différence profonde qui existe entre la doctrine du montanisme primitif et celle du quatrième évangile. Les nouveaux prophètes prêchaient un ascétisme très rigoureux, réprouvaient les secondes noces, attribuaient un mérite extraordinaire à la virginité et au martyre, abhorraient le monde et la vie du monde. Ils enseignaient que les péchés mortels excluaient pour toujours de l'église. Ils insistaient surtout sur la proximité du retour du Seigneur et de la fin du monde. Ils voulaient enfin non pas changer la foi catholique, mais la confirmer contre toute hérésie [4]. Or peut-on concevoir un plus grand contraste que celui qui règne entre une secte pareille et le quatrième évan-

[1] Buxtorf, *Lex. Hebr. Chald. et Talm.*, pag. 1843.

[2] Philon ne représente pas seulement le Logos comme le médiateur entre Dieu et le monde (voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III^er Th. 2e Hälfte, pag. 621, édition de 1852), mais il lui donne les titres de *ἱκέτης* et de *παράκλητος*. *De Mose*, III, pag. 673 (Mangey) : *ἀναγκαῖαν ἣν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν*. Dans le même sens le Logos est *ἱκέτης τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸν ἄφθαρτον*. *Quis rerum divinarum hæres*, pag. 509. C'est le *ἐντυγχάνων* de Hébr. VII, 25. Cf. J. Réville, *Le Logos d'après Philon*, 1877, pag. 51 et 52.

[3] H. E. V, 19.

[4] Voir A. Réville, *Etudes sur Tertul.*, dans la *Revue de Strasbourg*, 1853.

gile qui est antichiliaste, antiascétique et si peu traditionnel?

Supposons enfin que les montanistes eussent pu emprunter leur paraclet à l'évangile de Jean, n'est-il pas étrange que nous n'apprenions rien de cette doctrine chez les auteurs ecclésiastiques soit contemporains, soit antérieurs[1]? Je conclus donc hardiment qu'un appel aux montanistes en faveur du quatrième évangile n'a aucune portée.

« A la même époque, dit M. R., *Marcion* doit avoir aussi possédé notre évangile; c'est du moins ce que Tertullien donne clairement à entendre. » Nous nous trouvons de nouveau ici devant une thèse extrêmement contestable.

Marcion, originaire du Pont en Asie Mineure, vint à Rome en 140 et y enseignait encore lorsque Justin composait son apologie en 147[2]. Ses écrits n'existent plus et nous ne les connaissons que par ses adversaires les plus implacables, Irénée, Tertullien, Epiphane. C'est dire qu'il faut user d'une grande précaution à admettre leurs allégations. Cela est vrai surtout du grand rhéteur Tertullien qui, pour avoir quitté la profession d'avocat, n'en avait pas moins conservé les procédés[3]. Lorsqu'en 208 il écrivit sa réfutation de Marcion, l'autorité canonique de la plupart des livres du Nouveau Testament était établie. Appuyé sur la tradition ecclésiastique et avec son manque absolu de critique, il était convaincu que les quatre évangiles existaient déjà avant Marcion et il devait penser naturellement que celui-ci avait connu le IVe évangile mais qu'il l'avait rejeté. Placé dans ce jour historique, le défi de Tertullien, allégué par M. R., n'est pas difficile à apprécier. En disant à Marcion : « Si tu n'avais pas soit rejeté, soit corrompu les écritures

[1] Il est curieux que Justin n'emploie pas non plus le terme de paraclet pour marquer l'Esprit que Jésus enverrait à ses amis selon le quatrième évangile.

[2] *Apol.* I, 26. Μαρκιώνα δὲ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἐστι διδάσκων τοῦς πειθόμενους.

[3] Pour se faire une idée de sa manière courtoise, nous ne citerons que l'apostrophe qui ouvre une des discussions : « et maintenant, abordons vos questions, chiens que l'apôtre rejette et qui aboyez contre le Dieu de vérité. Voici les os de la discussion que vous rongez. » *Adv. Marc.* II, 5. Cf. ce que nous avons dit plus haut de Tertullien, pag. 64 à 66.

qui s'opposent à tes vues, l'évangile de Jean t'aurait confondu [1], » Tertullien supposait, à son point de vue, que le quatrième évangile existait déjà avant Marcion et qu'il l'avait rejeté. C'est ce qui explique aussi l'étonnement avec lequel il demande pourquoi Marcion n'a pas touché aux deux évangiles par excellence, celui de Matthieu et celui de Jean [2]. Aussi, placé devant une énigme dont il n'avait pas la clef, Tertullien se lance-t-il dans les conjectures et met le rejet des évangiles apostoliques sur le compte des préjugés dogmatiques : « Si tu as osé, Marcion, anéantir tant d'évangiles, c'est, *je pense*, afin qu'il ne fût pas prouvé que Christ est né et a été vrai homme [3]. » Nous avons donc affaire ici à une opinion subjective du presbytre de Carthage.

Une importante considération vient corroborer cette assertion, c'est que Marcion ne se serait pas borné à mutiler l'évangile de Luc pour l'adapter à sa dogmatique gnostique et antijudaïque, s'il avait connu le quatrième évangile malgré le nom qu'il portait, celui d'un apôtre juif. Cet évangile, en effet, tout en présentant aux yeux de Marcion toujours encore beaucoup d'éléments à éliminer, tout en rattachant peut-être encore trop étroitement, malgré son spiritualisme, la nouvelle alliance à l'ancienne, offrait cependant beaucoup plus de points de contact avec les vues de ce gnostique que l'évangile de Luc. Marcion rejetait la descendance humaine de Jésus, descendu, selon lui, directement du ciel, et retranchait en conséquence les deux premiers chapitres de Luc ; il niait que le Dieu des Juifs fût le Père de l'évangile ; il insistait sur la doctrine du diable ; il avait peu de sympathie pour les douze ; il repoussait la résurrection des corps [4]. Or, n'est-il pas évident que, sous tous ces rapports,

[1] *De carne Christi*, chap. 3. « Si scripturas opinioni tuæ resistentes, non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te evangelium Johannis. »

[2] *Contra Marc.* IV, 5. « Igitur dum constet hæc quoque apud ecclesias fuisse, cur non hæc quoque Marcion attigit aut emendanda, si adulterata, aut agnoscenda si integra ? »

[3] His, *opinor*, consiliis tot originalia instrumenta Christi, Marcion, delere ausus es, ne caro ejus probaretur. *De carne Christi*, chap. 2.

[4] Il est curieux de remarquer que tous les reproches que Tertullien

le quatrième évangile lui aurait fourni des armes très puissantes et n'est-il pas probable que Marcion s'en serait prévalu, s'il avait connu cet évangile? On serait tenté d'aller jusqu'à dire que s'il ne l'a pas connu, c'est par la bonne raison que cet évangile n'existait pas encore. Comment, en effet, peut-on supposer que Marcion originaire de l'Asie Mineure, n'eût pas connu cet évangile, s'il avait été répandu déjà depuis plus de cinquante ans dans cette même contrée?

Il faut assigner aussi une place importante aux *Valentiniens* dans la question qui nous occupe.

Commençons par une réflexion générale. A entendre Irénée, ils puisaient dans différentes sources, selon le besoin de la cause. Ils s'emparaient du quatrième évangile [1] et consultaient des sources non écrites [2]. Ils rejetaient les évangiles de l'église [3] et possédaient plusieurs évangiles différents de ce que Irénée appelle les évangiles des apôtres [4]. Il en résulte que si nous rencontrons chez les Valentiniens des paroles qui ont une grande ressemblance avec celles du quatrième évangile, nous devrons toujours demander où ils les ont puisées. On le

adresse à Marcion retombent d'aplomb sur le quatrième évangile : absence de l'ange Gabriel, de la vierge enceinte, de l'armée céleste, des bergers, des mages, d'Hérode, du recensement, de la crèche, de la circoncision, de Siméon, d'Anne, l'apparition non préparée du Baptiste. (*De carne Christi*, chap. 2.) On connaît surtout ces mots célèbres : « Aufer hinc, inquit Marcion, molestos semper Cæsaris census et diversoria angusta et sordidos pannos et dura præsepia. » Le quatrième évangile n'a-t-il pas essentiellement tenu le même langage que Marcion ?

[1] Iren. *C. hær.* III, 11, 7. Hi qui a Valentino sunt eo quod est secundum Johannem evangelio plenissime utuntur ad ostensionem conjugationum suarum.

[2] *C. hær.* I, 8, 1. ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες.

[3] *C. hær.* III, 2, 1. Quum ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate.

[4] *C. hær.* III, 1, § 9. Hi vero, qui sunt a Valentino, iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur quam sunt ipsa evangelia. Si quidem in tantum processerunt audaciæ uti quod ab his non olim conscriptum est, veritatis evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangeliis, ut nec evangelium quidem sit apud eos sine blasphemia.

voit, la valeur probante du témoignage sera nécessairement toujours plus ou moins douteuse.

« L'évangile de Jean, dit M. R., est souvent cité dans les fragments de *Théodote* qui nous ont été conservés dans les œuvres de Clément d'Alexandrie. » Je regrette que M. R. n'ait ajouté aucune preuve à son assertion; car je n'en connais pas. D'abord qui est Théodote? A entendre Epiphane [1], il était corroyeur de métier venu de Byzance à Rome (σκυτεὺς τὴν τεχνήν); sa secte enseignait que le Christ était un simple homme (ψιλὸς ἄνθρωπος), issu de semence humaine, (ἐκ σπέρματος ἀνδρός). Or jamais Valentinien n'a soutenu pareille thèse. D'autre part le recueil d'extraits de Théodote [2] joint aux œuvres de Clément d'Alexandrie, n'est, on en convient unanimement, certainement pas de cet auteur. Ce recueil est dû à un inconnu. Nous nous trouvons donc devant l'ouvrage d'un épitomateur anonyme et de date incertaine. Enfin si ces extraits offrent des citations johanniques, elles ne sont empruntées qu'aux Valentiniens; aucune n'est de Théodote, qui d'ailleurs n'est signalé qu'à partir du § 22, quelquefois [3]. Il sera permis de conclure de ces données, qu'en attendant un plus ample informé, on ne saurait attacher aucun prix à un témoin inconnu qui ne cite pas l'évangile.

Voyons si *Ptolémée* rendra de meilleurs services. M. R. en allégue deux. D'abord les témoignages de Ptolémée relatifs au quatrième évangile conservés par Irénée [4]. Le fait est que ce sont des témoignages rendus par des Valentiniens et à la fin desquels un glossateur a écrit en latin: *Et Ptolomœus quidem ita*. L'original grec n'offre pas cette addition. On demande si le glossateur a lu ces citations dans les ouvrages de Ptolomée

[1] *Hær.* LIV.

[2] Le titre est: ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικης καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί. Les derniers mots (environ aux temps de Valentin) s'appliquent évidemment seulement à la διδασκαλία ἀνατολική.

[3] §§ 22, 26, 30, 32, 35.

[4] *C. hær.* I, 8, 5.

que nous ne possédons plus. Voici la seconde allégation de M. R. Epiphane[1] nous a conservé une lettre que Ptolomée adressa à Flora qui était au nombre de ses disciples. Nous y trouvons le passage suivant : *ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι (ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν), ὁ ἀπόστολος προαποστερήσας κ. τ. λ.*[2]. La citation de Jean I, 3 est une parenthèse interrompant étrangement la phrase. On a demandé avec raison si cette parenthèse est due à Epiphane, et dans ce cas l'apôtre dont parle Ptolémée peut être Paul. (Col. I, 16.) On le voit, les témoignages de Ptolomée ne sont pas incontestables. Mais admettons qu'il ait connu et employé le quatrième évangile, qu'aura-t-on gagné ? Quelle est la date qu'il faut assigner à cet hérétique ? Irénée ne laisse aucun doute à cet égard[3] : « Après avoir rencontré les mémoires des disciples de Valentin, conversé avec quelques-uns d'entre eux et appris leurs opinions, j'ai estimé qu'il était nécessaire de communiquer ces mystères, et pour autant que la force me le permettra, je veux faire connaître brièvement et clairement l'opinion de ceux qui enseignent l'hérésie *actuellement*, notamment celle des partisans de Ptolémée[4], cette fleur cueillie dans l'école de Valentin. » Il est donc évident que Ptolémée était contemporain d'Irénée. Or, comme Irénée écrivit,

[1] *Hær.* XXXIII, 3, 7. On a distingué dans cette lettre deux parties qui ne sauraient relever du même auteur. Gieseler, *Kirchengeschichte*, tom. I, pag. 188, note 9.

[2] « D'ailleurs que le monde est l'œuvre même (de Dieu), parce que tout est fait par lui et que sans lui rien n'eût été fait, c'est ce que déclare l'apôtre. »

[3] *C. hær.* L. I, præf. § 2. *ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ἐντύχων τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, μηνῦσαι τὰ μυστήρια.... καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν, τὴν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν.*

[4] *οἱ περὶ Πτολεμαῖον.* L'expression *οἱ περὶ τινα* comprend aussi la personne elle-même, comme *οἱ περὶ Κυρόν* signifie Cyrus et sa suite. (Xenoph. *Anab.* I, 5, 7; II, 4, 2.) Il en est autrement de *ἀπὸ* ; ainsi *οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου* signifie l'école qui se réclame du maître.

ainsi qu'il le dit lui-même, son ouvrage contre les hérésies sous l'épiscopat d'Eleuthérius à Rome, 177-190 [1], il est clair que Ptolémée appartient au dernier quart du deuxième siècle. S'il a connu alors le quatrième évangile, nous ne nous en étonnons pas : tout le monde le connaissait à cette époque.

En discutant *Héracléon* nous n'avons pas à nous arrêter à une citation; il a écrit même un commentaire sur le quatrième évangile dont Origène nous a conservé des fragments. Admettons qu'il ait attribué cet évangile à Jean [2]. Mais ici revient encore la question capitale : Quand a-t-il vécu? M. R. le place entre 150 et 160, sans en dire les raisons. Il y a pourtant de de fortes objections à faire à cette date. Irénée le cite. (Adv. hær., II, 41.) [3] Mais Héracléon ne figure pas au nombre des gnostiques postérieurs qu'Irénée discute dans le premier livre et il ne le cite dans le second qu'une seule fois en passant, sans faire mention de son commentaire sur Luc ni de celui qu'il composa sur le quatrième évangile. On est porté à conclure que cet hérétique n'avait pas encore acquis pour Irénée la célébrité qu'il obtint plus tard, au témoignage de Clément [4], qui l'appelle le plus célèbre de l'école de Valentin. Il appartenait apparemment à ces *reliqui qui vocantur Gnostici*, dont parle Irénée, qui *multo posterius insurrexerunt in suam apostasiam*, c'est-à-dire, qui s'écartèrent de Valentin [5]. Clément prit connaissance de son commentaire sur Luc et Origène étudia celui qu'il donna sur Jean. Origène cependant était peu renseigné sur la personne de cet hérétique; il dit qu'Héracléon *passe pour un disciple de Valentin* [6]. C'est un *on dit*. Hippolyte nous donne

[1] *C. hær.* III, 3, 3. νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος.

[2] Voici la preuve qu'on cite : Origène (tom. VI, 94 et suiv. in evang. Johannis) dit que Héracléon prétend à tort que les paroles de Jean I, 18, aient été prononcées par le précurseur, non par le disciple. (οὐκ ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ ἀλλ' ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ.) Est-ce une preuve?

[3] Honorificentius reliquis omnibus ipsius Ptolemæi et Heracleonis et reliquorum omnium qui eodem opinantur.

[4] Clem. Alex. *Strom.* IV, 9. ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος.

[5] Iren. *C. hær.* III, 4, § 3.

[6] Comm. in Joh. II, chap. 8. τὸν Οὐαλεντίνον λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρα-

plus de lumière. Selon lui, Héracléon appartenait aux Valentiniens d'Italie (ἡ ἰταλιωτικὴ διδασκαλία) qui, en se rapprochant davantage des vues orthodoxes, attribuaient à Jésus non plus un corps pneumatique mais un corps psychique [1]. Or cette école florissait du temps d'Hippolyte (225), qui ajoute que cette question s'agite de son temps et que les deux partis qui divisent les Valentiniens doivent la débattre entre eux [2]. Il résulte de toutes ces données qu'Héracléon ne se trouvait à la tête des Valentiniens d'Italie qu'à la fin du second siècle et au commencement du troisième et qu'il n'était pas contemporain de Valentin (140), mais un peu plus jeune que Ptolémée. Son commentaire sur le quatrième évangile prouve que cet évangile était un livre faisant déjà autorité du temps d'Irénée. — Nous le savions de reste.

Valentin, qui ne fleurit point de 130 à 140, comme le prétend M. R., mais qui vint à Rome en 140 et mourut en Chypre en 160 [3], passe pour avoir employé des passages du quatrième évangile. Le seul qui entre ici en ligne de compte et que M. R. ait cité, c'est celui de Jean X, 8. Hippolyte introduit ainsi son interlocuteur : C'est pourquoi, dit-il (φησί), le Sauveur dit : Tous ceux qui sont venus avant moi sont des larrons et des brigands [4]. Quel est le sujet de ce φησί? Est-ce Valentin ou bien son école, ce qui fait, on le sent, une grande différence ? Or

κλέωνα. Le mot de γνώριμος dans l'usage de l'époque ne marque pas un *familier*, mais un *disciple*. Ainsi Suidas in voce : γνώριμοι i. e. φοιτηταί et ajoute : Pythagore de Samos avait plus de six cents γνώριμους. Etaient-ce des familiers? Clément d'Alexandrie (*Strom.* V, 11) dit : que Pythagore prescrit (παρεγγυᾷ au présent) un silence de cinq ans à ses γνωρίμοις. Ceci est évidemment un ordre permanent donné à ses disciples.

[1] Phil. V, 35 (*Hippolyti refutatio omnium hæresium*, edd. Duncker et Schneidewin, 1859). Cet ouvrage est de l'an 234. Herzog's R. E. VI, 138.

[2] Phil. V, 35. περὶ τούτου ζήτησις μεγάλη ἐστὶν αὐτοῖς. VI, 36. ταῦτα οὖν ἐκεῖνοι ζητείτωσαν κατ' αὐτούς καὶ εἴ τινι ἄλλῳ γένηται φίλον ζητεῖν.

[3] Gieseler, *Kirchengeschichte* I, 187. Bleek, *Einl.* pag. 226. Cf. Iren. *Adv. hæres.* III, 4, § 3; Eus. H. E. IV, 11.

[4] Phil. VI, 35. πάντες οὖν οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἐλάλησαν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, μωροῦ λέγει θεοῦ, μωροὶ οὐδὲν εἰδότες. Διὰ τοῦτο, φησί, λέγει ὁ σωτήρ· πάντες οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐληλυθότες κλέπται καὶ λῃσταί εἰσί.

si Irénée, en parlant de l'école, se sert constamment du pluriel et ne laisse pas de doute à cet égard, il n'en est pas de même d'Hippolyte. En traitant les différentes sectes hérétiques, il allègue indifféremment le chef et ses partisans, sans indiquer de nom. Cela est applicable surtout à son exposition de la doctrine de Valentin, même de l'aveu de Tischendorf [1]. Ici Valentin est un drapeau, un nom collectif. Le pluriel c'est l'école envisagée comme pluralité et le singulier la même école envisagée dans son unité. Le chapitre même d'Hippolyte qui nous occupe peut nous en fournir la preuve évidente. Parlant d'une des deux écoles de Valentiniens, celle d'Italie (ἡ ἰταλιωτική), il nous apprend que selon elle (φασί) le corps de Jésus était psychique. Cela résulte, à les entendre (τοῦτο ἐστί, φησί, τὸ εἰρημένον), de Rom. VIII, 11. Il est évident qu'ici le φασί et le φησί s'appliquent à la même secte de Valentiniens italiens. Il en est de même au chapitre XXIX. Hippolyte se propose d'exposer les différentes doctrines telles que les écoles valentiniennes les enseignent (μνημονεύσαντες ὡς ἐκεῖνοι διδάσκουσιν ἐροῦμεν). Puis il continue avec φησί et quelques lignes plus bas avec ὡς λέγουσι. Le même phénomène se reproduit au chapitre XXXIV. Hippolyte commence par signaler « la tetractys selon Valentin. » Puis cinq lignes plus bas il continue : ταῦτὰ ἐστίν ἅ λέγουσιν et parle de τὴν πᾶσαν αὐτῶν διδασκαλίαν. Ensuite il se met à discuter les opinions de l'école au pluriel (οὕτως οὗτοι), continue avec κατ' αὐτοὺς et finit par φησί. Ce n'est pas tout. Le personnage introduit par le terme vague de φησί, en appelle souvent au Nouveau Testament comme à une autorité établie, sous le nom de γραφή, ὡς γέγραπται, κατὰ τὸ εἰρημένον et place ainsi les évangiles et les épîtres de Paul sur la même ligne que l'Ancien Testament. Or Valentin ne pouvait pas parler ainsi, puisque Justin, Polycarpe, Pseudo-Ignace ne connaissent pas même encore le Nouveau Testament comme γραφή [2]. Notons enfin que, selon

[1] *Wann wurden*, u. s. w., pag. 46. M. Weizsæcker (*Untersuch.* 1864, page 231) va plus loin et estime qu'on ne peut assigner aucune date à la citation dont nous parlons.

[2] Clément d'Alexandrie a conservé quelques fragments de Valentin,

Hippolyte[1], Valentin dérivait son système de Pythagore et de Platon et non des évangiles (οὐκ ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων) et qu'en conséquence il pourrait être considéré plutôt comme un pythagoricien ou comme un platoniste que comme un chrétien. D'autre part si Irénée signale des Valentiniens qui appuient leurs opinions de citations scripturaires (adv. hær. I, 8, 2), il ne communique dans l'exposition de son système aucun passage que Valentin ait allégué. (I, 11, 1.) Nous savons maintenant à quoi nous en tenir lorsqu'un rhéteur aussi peu sûr que Tertullien dit : « Valentinus integro instrumento uti *videtur* » (Præscr. hær. c. 38) ou lorsque M. R. déclare « que nous voyons Valentin employer des passages de notre évangile. »

Nous remontons enfin à *Basilide*. J'ignore pourquoi M. R. le fixe à 117; les plus graves autorités statuent qu'il florissait à Alexandrie en 125[2]. M. R. lui attribue les citations de Jean I, 9 et de II, 4, à cause du φησί, qui montre bien, selon M. R. que l'allégation est due à cet hérétique. Nous avons vu la valeur du φησί chez Valentin; voyons ce qu'il signifie chez Basilide.

Eusèbe raconte, sur la foi d'Agrippa Castor, que Basilide avait écrit vingt-quatre livres sur l'évangile[3]. Mais tout dépend de la question de savoir ce que c'était que cet évangile. A entendre Origène[4], Basilide écrivit lui-même un évangile et le décora de son nom. Selon Clément d'Alexandrie[5], Basilide tenait ses connaissances de Glauchias qui passait pour un interprète de Pierre. Hippolyte[6] nous dit que Basilide tenait des

recueillis par Grabe, *Spicilegium*. Or nous y rencontrons cette affirmation significative : νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ, οὗτος ἐστι ὁ λόγος ὁ τοῦ ἠγαπημένου. P. II, pag. 54.

[1] Phil. VI, 29, Coll. VI, 21.

[2] Gieseler, *Kirchengesch.* I, pag. 185. Baur, *Kirchengesch.* I, pag. 196.

[3] Eus. H. E. IV, 7, 7. Agrippa φησὶν αὐτὸν (Basilide) εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία.

[4] *Hom. in Lucam.* Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare.

[5] *Strom.* VII, 17, § 106, καθάπερ ὁ Βασιλείδης κἂν Γλαυχίαν ἐπιγραφῆται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτὸν, τὸν Πέτρον ἑρμενέα.

[6] Phil. VII, 20. Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος φασὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδαχθείς.

discours cachés du Sauveur que Matthias lui avait transmis. Et ailleurs il affirme que l'évangile consistait chez les Basilidiens dans la science des choses supramondaines [1]. Après cela, on ne s'attendra guère à rencontrer chez Basilide quelque passage tiré de nos évangiles. Ou bien, s'il se présente une parole analogue, on sera fondé à la supposer extraite d'un évangile de Basilide qui avait de l'affinité avec un des évangiles généralement reçus, comme celui des Hébreux. Ou bien, enfin, la citation appartiendra à l'école de Basilide, non à lui-même. On le voit, la pierre chaude admet encore ici plusieurs hypothèses. Mais sans rien préjuger, considérons les citations que M. R. estime être puisées dans le quatrième évangile. C'est Hippolyte qui nous les fournit. Voici la première [2] : « De ce qui n'est pas a été faite, dit-il (*φησί*), la semence du monde, la parole qui a été dite : Que la lumière soit ! et c'est ici dit-il (*φησί*), ce qui est dit dans les évangiles : C'était la lumière véritable qui éclaire tout homme venant au monde. » Qui est ce *φησί*? de là tout dépend. Or, si l'on consulte le contexte du passage cité d'Hippolyte, on trouve qu'immédiatement avant il alterne le *φησί* avec *ὡς λέγουσιν αἱ ἄνδρες οὗτοι* et immédiatement après il se sert de *ἐκεῖνοι λέγουσιν* et de *φησίν* indifféremment. D'où il résulte que le *φησί*, sous la plume d'Hippolyte, est un collectif et que le nom de Basilide représente uniquement le *parti* qu'Hippolyte combat.

La seconde citation que Basilide passe pour avoir faite du quatrième évangile est la suivante [3] : « Or que, dit-il (*φησί*), chaque chose ait son propre temps, le Sauveur le témoigne suffisamment en disant : Mon heure n'est pas encore venue. » Ici nous retrouvons encore le même phénomène. Immédiate-

[1] Phil. VII, 27. *Εὐαγγέλιον ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις.*

[2] Phil. VII, 22. *γέγονε, φησίν, ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθείς· γενηθήτω φῶς, καὶ τοῦτο, φησίν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Cf. Jean I, 9.

[3] Phil. VII, 27. *Ὅτι δέ, φησίν, ἕκαστον ἰδίους ἔχει καιρούς, ἱκανὸς ὁ σωτὴρ λέγων· οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.* Cf. Jean II, 4.

ment après Hippolyte parle des Basilidiens en se servant jusqu'à trois fois de κατ' αὐτούς. « Et afin que nous n'omettions rien de leur doctrine (τῶν κατ' αὐτοὺς), j'exposerai aussi ce qu'ils disent (ὅσα λέγουσιν) de l'évangile. » Nous retrouvons une autre preuve du même procédé dans la récapitulation des opinions des Basilidiens où la même alternative du singulier et du pluriel se répète constamment[1]. Il y est question coup sur coup de λέγει, φασίν, καλεῖ, οὗτοι φάσκουσι, ὃν καλοῦσιν, λέγουσιν, φάσκουσι· Et tout cela se termine par la phrase : ταῦτὰ δὲ καὶ Βασιλείδης τερατολογῶν οὐκ αἰσχύνεται. Ajoutons, pour achever la démonstration, que le même φησί se répète lorsque Hippolyte parle des sectes : Ophites[2], Pérates[3], Docètes[4], des Grecs[5] ou bien lorsqu'il fait dire à Marcion avec le même φησί ce qui est emprunté à un des marcionites[6]. On le voit, Hippolyte confond si bien et si habituellement les chefs de secte et leurs partisans, qu'il n'est pas possible de constater ce qui appartient aux uns et ce qui revient aux autres. En conséquence, le témoignage très ancien qu'on croit trouver chez Basilide en faveur du quatrième évangile est parfaitement illusoire.

Quel est donc le résultat auquel aboutit l'examen des hérétiques? Peut-on dire au moins avec M. R. « que le quatrième évangile était *certainement* connu de *plusieurs* sectes hérétiques de la première moitié du second siècle[7] ? » Il faut distinguer entre le gnosticisme primitif et le gnosticisme postérieur. On ne saurait prouver que Basilide, Valentin, Marcion aient connu notre évangile. Ce ne sont que les Basilidiens du temps d'Hippolyte (225) et les Valentiniens du temps d'Irénée († 202) qui l'aient connu et commenté.

[1] Phil. X, 14. — [2] V, 6 et suiv. — [3] V, 16, 17. — [4] VIII, 9, 10. — [5] V, 7.

[6] VII, 31. Ici Hippolyte rapporte la doctrine d'un marcionite du 3e siècle, reconnaît qu'il a innové par rapport à celle du Logos, ajoute qu'elle n'était pas celle de Marcion et la lui attribue pourtant par un double φησί.

[7] *Revue* de 1877, pag. 104.

V

En abordant enfin les *Pères apostoliques*, M. Rambert reconnaît la difficulté de la démonstration à cause de l'authenticité douteuse de plusieurs écrits qu'on leur attribue. Nous allons encore examiner « les renseignements importants [1] » que M. Rambert croit y trouver.

Papias, évêque de Hiérapolis en Phrygie, martyrisé en 163 à Pergame [2], se servait, selon Eusèbe, de témoignages tirés de la première épître de Jean [3]. Or, dit M. Rambert, l'évangile est du même auteur que l'épître ; donc il faut supposer qu'il ait connu et utilisé le premier autant que la seconde. Autant d'affirmations catégoriques, autant d'hypothèses contestables.

Et d'abord, Papias, selon Eusèbe, se servait de témoignages empruntés à la première épître de Jean. On se demande naturellement : Comment se fait-il que Papias ne se soit pas servi également de témoignages empruntés au quatrième évangile? Mais Papias a pu s'en servir, dit-on, sans qu'Eusèbe par une raison ou une autre en ait fait mention. Ce silence, cependant, est surprenant si l'on se rappelle le programme d'Eusèbe : « Dans le cours de mon histoire, dit-il, je m'appliquerai à indiquer successivement quels écrivains ecclésiastiques des différents temps se sont servis (κέχρηνται) de tels et tels antilégomènes et ce qu'ils ont dit (αὐτοῖς εἴρηται) tant des livres canoniques et généralement reconnus que de ceux qui ne le sont point [4]. » Ce qui revient à dire que, quant aux antilégomènes, il communiquera les citations (κέχρηνται) et les témoignages (εἴρηται); pour les homologoumènes uniquement les témoi-

[1] *Revue* de 1877, pag. 106.

[2] Gieseler, *Kirchengesch.*, tom. I, pag. 150.

[3] Eus. H. E. III, 39, 16. κέχρηται δὲ ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου πρότερας ἐπιστολῆς.

[4] Eus. H. E, III, 3, 3. προϊούσης δὲ τῆς ἱστορίας προὔργου ποιήσομαι σὺν ταῖς διαδοχαῖς ὑποσημήνασθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται.

gnages (εἴρηται). Il résulte de ce programme qu'Eusèbe aurait communiqué, s'il en avait eu, les témoignages de Papias relativement au quatrième évangile. Cette présomption se confirme par la circonstance que lorsqu'Eusèbe parle ailleurs (H. E. III, 24, 7) de l'ordre des évangiles et de la composition du quatrième, il n'a pas de plus grande autorité à donner que la vague tradition du φασί. Or le silence d'Eusèbe n'équivaut-il pas à un silence de Papias et le silence de Papias n'est-il pas très significatif, puisque cet évêque de l'Asie Mineure, ami de Polycarpe lequel était disciple de Jean, était en mesure de connaître bien des détails sur un apôtre qui, dit-on, passa les dernières années de sa vie à Ephèse?

Cependant si Eusèbe ne rapporte pas l'usage que Papias fit du quatrième évangile, il nous parle de celui que cet évêque fit de la première épître de Jean. Sans doute, mais que peut-on en inférer légitimement? Nous n'avons plus les ouvrages de Papias ; il nous est donc impossible de constater si les citations qu'*Eusèbe ne nous transmet pas* n'étaient pas de vagues allusions ou de simples analogies plus ou moins approchantes. Mais admettons hypothétiquement que Papias connût la première épître de Jean : qu'est-ce qui prouve que cette épître *anonyme* qu'Eusèbe († 340) prenait pour un écrit de Jean, le fût également aux yeux de Papias ? Et supposé que Papias considérât cette épître comme johannique, devait-il envisager l'évangile comme émané du même auteur? N'existe-t-il pas au sein d'une grande affinité des différences très notables entre les deux écrits pour les expressions comme pour les idées [1] ? N'a-t-on pas suggéré des doutes très sérieux à l'endroit de l'identité de l'auteur [2] ? N'oublions pas enfin qu'il n'est guère possible que Papias chiliaste [3] ait pu tenir le quatrième évangile,

[1] Selon l'épître, Christ est Paraclet après sa glorification; selon l'évangile, le Saint-Esprit le remplace comme tel. Selon l'une, l'apparition visible du Christ est prochaine, selon l'autre, son avénement est spirituel. Selon l'une, l'antechrist (diable) doit venir; selon l'autre, le prince de ce monde est déjà jugé. Nous ne faisons qu'indiquer quelques points principaux. N'oublions pas d'ailleurs la différence des termes.

[2] Cf. Holtzmann, *Bibellexikon*, III, pag. 349-352.

[3] Eus. H. E. III, 39, 11. 12.

s'il l'a connu, pour apostolique. Après cela, j'ose abandonner à mes lecteurs le soin de conclure jusqu'à quel point M. Rambert est autorisé à dire : « Il faut admettre que Papias employait le quatrième évangile. »

Polycarpe [1] reproduit, dit-on, dans sa lettre écrite en 116 à peu près littéralement un passage de la première épître de Jean (IV, 3) et par conséquent, dans la pensée de M. Rambert, il doit avoir connu, comme Papias, le quatrième évangile.

Nous renvoyons à ce que nous venons de dire à l'occasion de Papias pour apprécier le raisonnement qui arguë de ce témoignage en faveur de l'existence et même de l'apostolicité du quatrième évangile. Ajoutons que si la lettre de Polycarpe, *disciple de l'apôtre Jean*, est authentique, il est fort étonnant que nous y trouvions un usage exclusif des synoptiques et une citation de l'épître de Jean, non de son évangile. Ce phénomène est encore significatif, si la lettre a été fabriquée peu après le martyre de Polycarpe.

Mais il y a ici bien autre chose que ce que la commode affirmation de M. Rambert offre au lecteur. En effet, Polycarpe, ὁμιλητὴς τῶν ἀποστόλων, comme dit Eusèbe [2], était, ainsi que nous l'avons exposé [3], au nombre de ceux qui célèbraient la Pâque conformément aux traditions synoptiques et contrairement à celles du quatrième évangile. D'où nous concluons que, s'il l'a connu, il n'a pas pu le considérer comme un ouvrage de son maître.

Cependant on insiste sur l'épître aux Philippiens attribuée à Polycarpe et renfermant une citation de l'épître de Jean. Cette courte affirmation présente bien des points à discuter.

Et d'abord, l'authenticité de cette épître est fort contestée parce qu'elle suppose authentiques et le voyage d'Ignace (IX) et quelques épîtres de ce martyr (XIII) qui ne le sont certainement pas. Mais, puisque cette épître, malgré les anachronismes qu'on y rencontre [4], est reconnue authentique par Irénée,

[1] Mort en 167. Cf. Gieseler, *Kirchengesch.* tom. I, pag. 175.

[2] Eus. H. E. III, 36, 1. ἡ μετὰ Ἰωάννου συναναστροφή. V. 20, 6.

[3] *Revue* de 1876, pag. 492.

[4] Tantôt « le bienheureux Ignace » est considéré déjà comme un mar-

disciple de Polycarpe (*Adv. hær*, III, 3, 4), les plus savants critiques ont pu l'admettre, sauf les interpolations dont elle abonde et qu'il faut élaguer.

Mais alors la question se présente : Quand a-t-elle été écrite? M. Rambert dit en 116. Mais cette date est fort contestable. L'auteur se déchaîne contre les faux frères, qui, tordant les paroles du Seigneur, nient la résurrection et le jugement, l'avénement du Christ en chair et la réalité de ses souffrances [1]. C'est ce qui nous renvoie à Marcion. Cette hypothèse se confirme par le fait que Polycarpe dans cette épître [2] flétrit ces faux frères de la même épithète (πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ) qu'il donna, au rapport d'Irénée [3], à Marcion pendant son séjour à Rome en 160. Cette épître semble donc nous transporter à une époque où Marcion, arrivé à Rome en 140, avait commencé déjà à y répandre ses doctrines. Ajoutons que l'épître suppose une organisation ecclésiastique déjà plus développée et qu'en substituant à la parole de Pierre (1re épit. II, 17) τὸν βασιλέα τιμᾶτε l'injonction *orate pro regibus*, c'est-à-dire le pluriel au singulier, l'auteur semble renvoyer soit à l'époque où Antonin le Pieux éleva Marc-Aurèle au rang de corégent en 147, soit à celle où Marc-Aurèle créa son fils adoptif L. Vérus second César en 161. Ce qui ferait tomber la date de l'épître entre 147 et 167, année de la mort de Polycarpe.

L'épître qui offre des traces de Matthieu, des épîtres de Paul, de la première de Pierre, n'en offre point du quatrième évangile. Cependant elle cite la première épître que la tradition attribue à Jean. Ce qui ne prouve naturellement pas, nous le répétons, ni que Polycarpe la lui ait attribuée, ni qu'il ait envisagé Jean comme l'auteur du quatrième évangile. Nous allons mettre les deux textes en regard :

tyr (chap. IX) et tantôt il est parlé de lui comme s'il était encore vivant. De ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate. (Chap. XIII.)

[1] Cf. chap. VI, VII.

[2] Chap. VII.

[3] *C. hær.* III, 3, § 4.

Epist. Polycarpi VII.	1 Jean IV, 3.
Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ I. X. ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί, καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν, μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκος ἐστὶ τοῦ Σατανᾶ.	Καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Κύριον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ τι ἀκηκόαμεν ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

Est-il bien sûr que nous ayons ici une citation et non un emploi commun de certains termes courants? On peut dire que confrontés non fragmentairement mais intégralement ces deux passages diffèrent entre eux plus qu'ils ne se ressemblent et cette ressemblance est encore plus apparente que réelle. Le terme de ὁμολογεῖν est la formule stéréotypée [1]. D'ailleurs, les hérésies combattues sont-elles les mêmes? Il est permis d'en douter. Polycarpe combat ceux qui nient que Jésus-Christ *soit venu en chair* (ἐληλυθέναι), c'est-à-dire l'incarnation, tandis que Jean combat ceux qui nient que Jésus venu en chair (ἐληλυθότα) *soit le Fils de Dieu* (ἐκ τοῦ θεοῦ = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ cf. V, 5), qui n'est pas seulement baptisé (οὐκ ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι μόνον), mais qui a été crucifié (ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι) (V, 6), et dont le sang purifie de tout péché. (I, 7.) Il semble donc que nous nous trouvions devant deux hérésies différentes, celle des Marcionites qui niaient que Jésus eût eu un corps humain de chair et de sang, et celle des Basilidiens, qui enseignaient que le Christ Eon s'était uni dans le baptême avec un homme, nommé Jésus, mais pour lui substituer clandestinement un autre au moment du crucifiment. C'est dire qu'ils niaient la crucifixion du Christ. (Cf. Iren., C. Hær. I, 24, 4.) Il en résulte que nous avons le droit de considérer la citation au moins

[1] Iren. *C. hær.* 24, 4. Ait Basilides non oportere *confiteri;* si quis *confitetur.* Ignat. *ad Smyrn.* 8, 5. τὸν κύριον βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον.

comme douteuse. D'ailleurs il est possible que les deux auteurs se soient rencontrés, l'un indépendamment de l'autre. Il est possible encore que l'un et l'autre aient puisé dans un troisième. Dans tous les cas la dépendance à l'égard de Jean n'est pas la seule hypothèse possible ; il y en a d'autres qui le sont également. Enfin, y eût-il une citation de la première épître *anonyme*, de quel droit en inférerait-on la connaissance que Polycarpe aurait eue soit de l'apostolicité, soit de l'existence du quatrième évangile?

Nous avons encore à parler d'*Ignace*, qui, selon M. Rambert, permet de faire « plus d'un rapprochement significatif, » et, pour le prouver, il cite deux passages de l'épître d'Ignace aux Romains. (VII.) On pourrait en citer bien d'autres. Mais sont-ils authentiques, sont-ils d'Ignace? Voilà la grande question dont tout dépend.

Il existe une collection de quinze lettres d'Ignace dont huit ont été déclarées depuis longtemps unanimement inauthentiques. Les sept autres nous sont conservées sous une double forme, l'une plus longue que l'autre. En 1845, le docteur Cureton trouva trois épîtres en syriaque adressées aux Ephésiens, aux Romains et à Polycarpe, sous une forme plus abrégée encore, au milieu d'un grand nombre de manuscrits que le docteur Tattam avait achetés aux moines du désert de Nitrie. Des critiques aussi antipathiques l'un à l'autre que Volkmar et Tischendorf s'accordent à repousser cette dernière rédaction et préfèrent les sept sous leur forme abrégée. Il en est enfin qui se demandent si la meilleure collection mérite la moindre confiance [1]. D'abord, psychologiquement, on ne saurait admettre qu'Ignace ait écrit aucune de ces lettres. Il écrit à Polycarpe, évêque de Smyrne : τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε. (Ad Polyc. c. 6.) Ailleurs il se dit en voyage de Syrie à Rome, lié et entouré de dix soldats, vrais léopards qui deviennent pires à mesure qu'on

[1] Ainsi un des derniers et des plus sûrs critiques, M. Holtzmann (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* von A. Hilgenfeld, 1877 pag. 205), conclut que les sept lettres ont été composées entre 166 et 180. Selon M. Renan (*les Evangiles*, 1877, pag. XXVI), il n'y a d'authentique que l'épître aux Romains, laquelle même n'est pas restée exempte d'altérations.

leur fait plus de bien[1]. Se figure-t-on le martyr dans ces conditions occupé de longs enseignements dogmatiques et ecclésiastiques, adressés à des églises et à des individus auxquels il venait d'avoir l'occasion d'offrir ses conseils en personne? « Je ne saurais m'imaginer, disons-nous avec Néander[2], qu'un homme placé en face de la mort n'eût pas autre chose à dire. » Remarquons ensuite que ces lettres supposent un état de choses inconnu avant 115, année du martyre d'Ignace : épiscopat, docétisme gnostique, patripatianisme qui nous transportent vers le milieu du IIe siècle[3]. La conclusion est que la littérature ignatienne nous place devant un tel fouillis de fabrications apocryphes qu'on désespère d'y trouver un noyau de vérité. C'est dire qu'il est inutile de se mettre ici en quête des réminiscences et des citations du quatrième évangile, quelque frappantes qu'elles soient[4]. Ce n'est qu'au cas que les lettres grecques fussent de la main d'Ignace, que ces phénomènes pourraient servir la cause de nos contradicteurs. Or, nous avons vu ce qu'il faut penser de cette authenticité. En conséquence, les lettres d'Ignace, quelque importantes qu'elles soient pour l'appréciation de la formation de l'église catholique et notamment de l'épiscopat, ne décident rien à l'égard de l'âge ou de l'auteur du quatrième évangile[5].

[1] *Ep. ad Rom.*, 5. Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστι στρατιωτῶν τάγμα· οἳ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γένονται.

[2] Néander, *Kirchengesch.*, 2e Aufl. Bd. I, pag. 327. Il dit ailleurs (I, 472, note) : « Nous ne saurions considérer le récit du martyre d'Ignace comme un document de cette époque. Nous n'y reconnaissons pas l'empereur Trajan; il en résulte que nous ne saurions nous empêcher de douter de tout ce que ce document communique et notamment du détail relatif au supplice *ad bestias* sous le règne de ce César. »

[3] Dressel, *Patrum apostolicorum opera*, pag. XXVII. Ignatii epistolas tabulam pictam dixerim antiquissimi auctoris, manibus non semper piis resartam, id quidem non ad systema episcopale procreandum, sed ad creatum commendandum. Unde fit, ut dicendi ratio oleat curiæ stylum.

[4] Ignace (*ad Philipp.*, 7) dit que l'Esprit sait d'où il vient et où il va. C'est ce qui rappelle, dit-on, Jean III, 6, 8. Ailleurs (*Rom.* 7), Ignace dit qu'il veut le pain de Dieu, c'est-à-dire la chair de Jésus-Christ, et le breuvage de Dieu, c'est-à-dire son sang. Et on nous renvoie à Jean VI, 32, 41, 48.

[5] C'est aussi l'idée de critiques très modérés, tels que Bleek (*Einl.*,

Il nous reste enfin à discuter le témoignage qui se lit Jean XXI, 24, 25, et qui « remonte à la plus haute antiquité, » au jugement de M. R. (Pag. 90.) On connaît le partage des opinions qui règne ici. Tous voient dans ce chapitre un supplément, mais qui en est l'auteur? C'est celui du quatrième évangile lui-même, disent les uns, et ici Hengstenberg et Meyer figurent à côté de MM. Hilgenfeld et Renan. Non, disent les autres, c'est un écrivain différent, et ici MM. Ebrard et Weizsæcker s'accordent avec Baur et M. Volkmar. Sans prétendre trancher cette question controversée, plaçons-nous au point de vue de M. Rambert et admettons que le verset 24 soit dû à un auteur postérieur à celui de l'évangile : « c'est ce même disciple qui atteste ces faits et qui les a écrits et nous savons que son témoignage est véritable. » Il en résultera que dans le milieu d'où cet appendice est sorti, on considérait le disciple que Jésus aimait comme l'auteur de l'évangile. Mais quel est ce milieu? qui est ce témoin anonyme? quelle est la valeur probante de son témoignage? Nous en savons si peu, que quelques critiques, se fondant sur le fait qu'Irénée ignore cet appendice, en placent l'auteur à l'an 175. D'autres ont demandé s'il mérite une grande confiance, lorsqu'il nous représente le même μαθητής (l'apôtre évangéliste) comme vivant encore de son temps (vers. 24, ὁ μαρτυρῶν, part. prés.) tandis que selon le vers. 23 il était déjà mort. Encore d'autres se sont posé la question si cette solennelle affirmation : « le témoignage du disciple est véritable, » ne suppose pas des doutes sérieux à cet égard et s cet appendice n'était pas destiné à justifier la supériorité que le quatrième évangile accorde « au disciple que Jésus aimait, » contrairement à la tradition synoptique qui confère la primauté à Pierre? Au reste, si l'auteur de cet appendice appartenait aux amis de la tendance représentée par le quatrième évangile, comme il semble résulter du οἴδαμεν, vers. 24, comparé au οἶμαι du vers. 25, il est naturel qu'un écrit dont l'auteur se

pag. 232) et Meyer (*Commentar über Johannes*, 5e Aufl., *Einl.*, pag. 6). Déjà Calvin (*Inst.* I, 13, § 29) disait : « nihil nœniis illis quæ sub Ignatii nomine editæ sunt, putidius. Quo minus intolerabilis est eorum impudentia qui talibus larvis ad fallendum se instruunt.

donne pour « le disciple que Jésus aimait » fût recommandé dans le milieu d'où cet écrit était sorti et où il avait été reconnu comme provenant de ce disciple. En effet, après avoir exposé la nature de la pseudonymie des premiers siècles de l'église [1], je puis me dispenser de m'arrêter « aux amis complaisants, » dont parle M. Rambert, « empressés d'accréditer par des attestations mensongères la pieuse supercherie de l'évangéliste [2]. » M. Rambert a reconnu lui-même la présence incontestable d'une littérature apocryphe dans la primitive église et n'a rien opposé aux nombreux exemples que j'en ai indiqués dans nos livres canoniques, exemples qu'on pourrait multiplier considérablement si l'on songe à l'authenticité justement contestée de tant d'autres écrits du Nouveau Testament.

Les plus anciens témoignages sont donc ou fictifs ou douteux et dans tous les cas incapables d'établir l'authenticité du quatrième évangile.

Parvenu au terme de mon travail, je puis en tirer une conclusion très nette : autant les preuves externes semblent fortes à M. Rambert, autant elles me paraissent faibles et insuffisantes. On dirait une forteresse dont les pierres cèdent une à une à mesure qu'on les touche.

En effet, il résulte de nos recherches ce double fait :

1. Que, jusqu'au milieu du deuxième siècle, il ne se trouve aucune trace certaine et évidente du quatrième évangile;

2. Que, si vers la fin de ce siècle les auteurs soit ecclésiastiques, soit hérétiques, attribuent cet évangile à l'apôtre Jean, ils le font sans donner des raisons sérieuses. La recherche historique impartiale est absente ; l'église catholique absorbe les diversités réelles dans l'unité factice et la dogmatique fait le Canon. Ajoutons avec M. Ritschl [3] que « les Pères n'ont su que bien peu de chose de tout ce qui concerne l'époque apostolique et encore ont-ils ordinairement une notion erronée du peu qu'ils en savent. »

[1] *Revue* de 1876, pag. 483, 484. Ajoutez les belles réflexions de M. Edm. Schérer, *Etudes critiques sur la littérature contemporaine*, tom. I, pag. 188-192; tom. IV, pag. 197-200, et de M. Renan, *les Evangiles*, 1877, pag. 89 et 159. — [2] *Revue* de 1877, pag. 91.

[3] *Entstehung der altkatholischen Kirche*, pag. 124. Zweite Auflage, 1857.

Je suis donc forcé plus que jamais d'affirmer que les témoignages *externes* n'offrent aucun appui solide à la provenance traditionnelle du quatrième évangile. J'ajoute que leur faiblesse extrême jointe à la force des preuves *internes* achève, à mes yeux, de fournir les arguments les plus démonstratifs contre cette authenticité. Si j'ai pu avoir longtemps des hésitations à cet égard, j'avoue qu'elles ont disparu et je remercie mon honorable contradicteur du service qu'il m'a rendu en me donnant l'occasion d'examiner à nouveau le problème et de fixer mes doutes sur un objet aussi important. Pourrais-je, au reste, me flatter d'avoir contribué, par cet examen renouvelé, à favoriser l'étude impartiale de la question johannique auprès des amis de la théologie dans la Suisse française?

Quoi qu'il en soit, M. Rambert donne à entendre[1] que le dernier mot a été dit sur la matière par ses amis et qu'au fond il suffirait d'y renvoyer. Je ne suis pas de cet avis et pour bien des raisons; je n'en alléguerai qu'une seule mais qui me paraît péremptoire, c'est que renvoyés uniquement aux amis de M. Rambert, nous n'entendrions qu'une cloche, tandis qu'il est juste et bon de faire sonner et entendre l'autre. C'est ce que j'ai fait en exposant successivement les deux faces du problème au point de vue de la critique moderne. Je ne m'étais pas proposé d'autre but; je l'ai atteint dans la mesure de mes forces. Et maintenant, au lieu de me livrer à une polémique ergoteuse et personnelle, aussi stérile qu'odieuse, j'ai hâte de laisser à chacun de nos lecteurs communs le soin de décider lequel des deux sons lui agrée le plus.

F.-C.-J. VAN GOENS,
docteur en théologie et ancien pasteur de Leide.

N. B. — Une omission regrettable a tronqué le passage de Pascal (pag. 61) au point de le rendre inintelligible. Il faut le restituer ainsi: « Toutes les fois que pour trouver la cause de plusieurs phénomènes connus, on pose une hypothèse, cette hypothèse peut être de trois sortes. Car quelquefois on conclut une absurdité manifeste de la négation et alors l'hypothèse est véritable et constante. Ou bien on conclut une absurdité manifeste de son affirmation et alors l'hypothèse est tenue pour fausse. Et lorsqu'on, etc. »

[1] *Revue* de 1877, pag. 89 et 93.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Samuel Chappuis. — De l'Ancien Testament, considéré dans ses rapports avec le christianisme [1].

Quand cette dissertation parut, il y quarante ans, ce fut presque un événement. Le point de vue auquel se plaçait le jeune candidat à la chaire de théologie systématique dans l'académie de Lausanne, certaines idées développées dans le cours de son travail, l'interprétation qu'il donnait de certains passages, quelques-uns des principes posés dans les thèses finales parurent nouveaux et même dangereux. On parlait de hardiesse, d'idées « allemandes, » d'orthodoxie menacée. Ce qui est certain, c'est que le sujet n'était traité ni à la façon de l'ancien supranaturalisme, ni selon les habitudes de ce qu'on a appelé la théologie du réveil. Nombre de bonnes âmes redoutaient, dit-on, de voir l'enseignement théologique tomber entre de pareilles mains. Grâce à Dieu, nous avons fait du chemin depuis lors, — on aurait pu en faire davantage, et on en eût fait davantage, sans doute, sans les événements qui brisèrent la carrière académique du professeur S. Chappuis, — mais enfin, nous avons fait quelques pas, et c'est à lui, pour une bonne part, que nous le devons. La dissertation de 1838 a été réimprimée, et personne, que je sache, n'en a conçu la moindre inquiétude. Le seul regret que cette publication ait pu inspirer, disons plutôt ranimer, c'est qu'on en soit réduit à réimprimer ces *juvenilia*, tandis que les travaux du théologien parvenu à sa pleine et riche maturité sont condamnés, de par ses dernières volontés, à ne voir jamais le jour de la publicité. C'est là une perte dont tous ceux qui, de près ou de loin, ont connu cet homme éminent auront pour longtemps de la peine à se consoler.

[1] Lausanne, Arthur Imer, éditeur, 1877; 292 pag. in-12.

A-t-on bien fait de rééditer cette dissertation ? C'est ce que nous nous sommes demandé dès le premier jour, et nous en sommes encore à nous le demander aujourd'hui. L'auteur lui-même aurait-il vu avec plaisir cette réimpression?... Tout porte à croire que si, surmontant sa répugnance à se voir imprimé, il avait publié lui-même une nouvelle édition de son travail, il n'en aurait guère modifié l'économie générale. Pour le fond, pour les idées principales, l'ouvrage serait demeuré le même, je n'en veux pour preuve que la conférence publique que M. Chappuis nous a donnée sur l'Ancien Testament, en 1869, un an avant sa mort. Mais dans le détail de l'exécution, dans les développements, dans l'interprétation des textes, il aurait sans doute trouvé matière à de nombreux remaniements. Il aurait refondu l'œuvre primitive en tenant compte de l'évolution qui s'est produite dans la théologie protestante et de tant de travaux de premier ordre qui ont paru sur l'Ancien et le Nouveau Testament et sur les rapports des deux économies. Il se serait efforcé de la rendre aussi actuelle qu'elle l'était lors de sa première apparition.

Telle qu'elle est, elle n'en demeure pas moins une œuvre remarquable. Ceux-là mêmes, et nous sommes du nombre, qui seraient disposés à trouver que l'auteur n'évite pas toujours l'écueil qui consiste à trop rapprocher l'Ancien Testament du Nouveau et à y « porter les idées évangéliques et les faits qui leur servent de base, » ceux-là mêmes qui voudraient que le développement progressif qui se manifeste dans la révélation préparatoire fût encore plus nettement accentué, que l'interprétation symbolique occupât moins de place, que les résultats de la critique historique et littéraire, en ce qui concerne le Pentateuque, les Psaumes, certains livres prophétiques, fussent moins ignorés, rencontreront bien des pages instructives, des aperçus fins et profonds, des idées sinon neuves, du moins présentées sous une forme originale, toujours parfaitement claire et souvent frappante. Les chapitres, en particulier, qui traitent de la théocratie et de la loi méritent d'être médités avec soin. A notre connaissance, on n'a rien écrit, en français, qui explique mieux cet ensemble d'idées, de conceptions et d'institutions que l'on désigne depuis Josèphe par le terme souvent si mal compris et si mal à propos employé de théocratie. Le chapitre sur la prophétie, en revanche, nous paraît être la partie la moins satisfaisante et la plus vieillie du livre : l'influence de la *Christologie* de Hengstenberg s'y fait décidément trop sentir.

En somme, et malgré ces réserves, l'ouvrage ressuscité par M. Imer peut rendre à bien des lecteurs un excellent service, en leur appre-

nant à envisager l'Ancien Testament et ses rapports avec le Nouveau d'un point de vue plus historique et plus organique qu'on ne le fait encore trop généralement parmi nous. A cet égard ce petit volume vaut, à lui seul, toute une pile de brochures apologétiques *in majorem veteris Testamenti gloriam.*

H. VUILLEUMIER.

---

* J.-G. MULLER. — LE TRAITÉ DE FLAVIUS JOSEPH CONTRE APION, SUR L'ANTIQUITÉ DU PEUPLE JUIF [1].

MM. Riggenbach et d'Orelli, professeurs à l'université de Bâle, ont publié le dernier ouvrage de leur collègue, feu J.-G. Muller, qui l'avait terminé peu avant sa mort [2]. Ce travail d'érudition est une explication de l'écrit de Joseph qui a pour titre *contre Apion*, ou *de l'antiquité des Juifs* et qui est une apologie de son peuple. Il offre en premier lieu une introduction sur la vie et les œuvres de ce Juif, non sans fraude, qui fut courtisan de Vespasien, sur les éditions de ces œuvres, sur Apion et l'apologie qui porte son nom; puis vient le texte même de Joseph qui est intact, sauf une lacune (livre II, chap. V, 3 à IX, 2) comblée par la traduction latine dite de Rufin. Ce texte n'occupe qu'une faible partie du volume (58 pages.) On ne peut s'empêcher de regretter que l'auteur n'ait pas donné une traduction complète dont tous les éléments se trouvent à l'état brut dans le copieux commentaire qui suit et qui compte près de 300 pages. Non-seulement chacun des 76 chapitres (XXXV et XLI) de ces deux livres y est soigneusement résumé dans un sommaire, mais chacun des paragraphes de ces chapitres (il y en a parfois sept et même davantage) porte un titre développé. En outre le commentateur a donné une nouvelle division de l'ouvrage, qui jette de la clarté et fait entrer

[1] *Des Flavius Josephus Schrift gegen Apion*. Text und Erklärung aus dem Nachlass von *J.-G. Müller*, Phil. und Theol. Doctor, der Theol. ord. Professor. Herausgeheben durch *C.-Joh. Riggenbach*, Prof., und *C. von Orelli*, Prof. — Basel 1877. Bahnmaier (C. Detloff), 1 vol. in-8, 394 pag.

[2] Nous rappelons que les principales publications de J.-G. Muller sont une étude sur la création du monde d'après Philon, une étude sur l'épître de Barnabas, plusieurs articles de l'encyclopédie de Herzog (en particulier, *Philon, Introduction au Nouveau Testament, Polythéisme, Sémites, Baal*), etc.

* Tous les ouvrages allemands de théologie et de philosophie annoncés dans le *Bulletin* se trouvent à la librairie De Hoff, à Bâle.

d'emblée dans le sujet. D'abondantes notes éclaircissent les passages particuliers par des renseignements historiques, archéologiques, philologiques ou bibliographiques. Bref, on trouve réunis dans ce volume tous les secours nécessaires pour lire l'ouvrage de Joseph dans le texte original. Le plus grand nombre des personnes qui seraient désireuses de le connaître préféreraient peut-être une traduction annotée, et celles qui lisent facilement le grec peuvent se passer d'une partie des remarques du commentaire. Il faut que cette publication, outre l'intérêt de son contenu, ait un but pratique spécial pour que sa forme s'explique; il est probable en effet qu'elle est destinée à des étudiants pour servir à des exercices d'interprétation.

Ce n'est pas que ce contenu manque d'intérêt : l'écrit est une sorte de brochure du temps (commencement du IIe siècle après Jésus-Christ), qui doit réfuter les calomnies dirigées contre le peuple juif. Apion n'a pas seul fourni l'occasion de cette apologie, beaucoup d'autres noms paraissent comme ceux de témoins à charge ou à décharge; il n'est lui-même pris à partie que dans quelques paragraphes du IIe livre. Apion était un rhéteur originaire du sud de l'Egypte; après avoir fait des études grecques à Alexandrie, il se fit passer pour alexandrin. Il était du reste d'un caractère vantard. Les Alexandrins l'envoyèrent à Rome à la tête d'une délégation qui accusa devant Caligula les Juifs de leur ville. C'est probablement cette circonstance qui amena Joseph à diriger contre lui sa défense. L'antagoniste d'Apion devant l'empereur fut Philon : ainsi se rapprochent par un rôle momentané Philon et Joseph, deux compatriotes à peu près contemporains, si différents par leur esprit et leur caractère.

C'était un opprobre parmi les nations de passer pour un peuple nouveau, et on ne manquait pas de le jeter à la face des Juifs. Joseph repousse avec indignation ce reproche et semble même le renvoyer aux Grecs en leur disant que le silence de leurs historiens relativement aux Juifs ne prouve rien, les Grecs n'ayant écrit l'histoire qu'après d'autres peuples, par exemple les Egyptiens, les Chaldéens et les Juifs eux-mêmes. Puis il invoque cette circonstance que les Juifs ont été séparés du monde par la position de leur pays et par leurs mœurs agricoles; il rappelle aussi que les Grecs ont ignoré l'ancienne histoire romaine, celle des Gaulois et des Ibères. D'ailleurs les voisins des Juifs, qui n'étaient pas tous bien disposés à leur égard, témoignent de leur ancienneté. La seconde partie du Ier livre renferme les citations à l'appui de plusieurs écrivains d'Egypte, de Chaldée et même de Grèce. Les plus importants témoignages sont

ceux de Manéthon et de Bérose; leur valeur n'est pas toujours très forte : ainsi Manéthon confond les Hébreux avec les Hyksos. La troisième partie réfute des calomnies de quelques auteurs; Manéthon voyait dans les Juifs des lépreux chassés d'Egypte à cause de leur maladie.

Le IIe livre répond à d'autres attaques, parmi lesquelles figurent celles d'Apion. Joseph y rappelle les bonnes relations des Juifs avec plusieurs princes égyptiens, il nie le culte d'un âne, et le sacrifice d'un Grec dans le temple de Jérusalem. Apolonius Molo et Lysimaque paraissent à leur tour, et Joseph leur répond en exposant assez longuement la législation mosaïque.

La discussion est très mouvementée et instructive; cet écrit assez court met au courant de ce qui se disait pour et contre les Juifs dans le Ier siècle de notre ère.

E. M.

HENRY SOULIER. — LA DOCTRINE DU LOGOS CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE [1].

Nous regrettons vivement d'avoir attendu jusqu'à ce jour pour annoncer cette dissertation. Nous faisons nos sincères excuses à M. Henry Soulier, et nous tenons à lui dire que ce retard n'est nullement la faute de la rédaction de la *Revue de théologie*; nous sommes seul coupable; il y a plus d'un an qu'on nous a demandé de parler ici de cette publication. Le sujet traité n'a du reste rien perdu de son actualité. La ressemblance apparente ou réelle entre le *Logos* de Philon et celui de l'auteur du quatrième évangile, l'influence incontestable que la doctrine de Philon a exercée sur les docteurs chrétiens d'Alexandrie, sur les pères apologètes grecs et sur les gnostiques, rendent toujours actuelles, les vues du philosophe alexandrin, dans l'étude de l'histoire des dogmes et dans le débat palpitant que soulève encore maintenant le quatrième évangile. M. Soulier ne se préoccupe pas de la notion johannique du Logos ; mais son étude de la doctrine philonienne rendra de réels services à ceux qui voudraient traiter des rapports entre les deux notions. Cette étude comble, en effet, une regrettable lacune dans la théologie de langue française. M. Soulier déclare avec modestie qu'il n'a pas l'intention de la combler à lui seul, qu'il n'apporte qu'une petite pierre à la construction de l'édifice

[1] *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*, par Henry Soulier. — Hermann Lœscher, Turin, 1876.

et qu'il espère que d'autres, plus autorisés, se chargeront de le terminer et de le perfectionner. Quoi qu'il en advienne de ces espérances, son travail se recommande à tout homme d'étude; il se lit facilement et ce n'est pas là le moindre de ses mérites. Les vues souvent très obscures, souvent aussi inconciliables, du philosophe alexandrin sont exposées avec clarté et disposées avec méthode. L'auteur s'est entouré des nombreux et importants ouvrages sur la matière qui ont été publiés en Allemagne; ils lui ont été d'un grand secours, bien qu'il les ait consultés avec indépendance.

M. Soulier divise son travail en deux grandes parties. Dans la première, il expose les principes généraux de la philosophie de Philon, notions de Dieu, de la matière et de l'univers; dans la seconde, il traite de son Logos. La première, qui est d'une étendue fort considérable (62 pages sur 165 qui forment la brochure), est le préliminaire indispensable d'une étude consciencieuse du Logos philonien. La base de tout le système de Philon et, par conséquent, aussi le point de départ de sa notion du Logos est son dualisme. D'après notre philosophe, Dieu est infiniment élevé au-dessus du monde; il est insaisissable, immuable; il est de sa nature de ne pouvoir s'unir à quelque chose d'autre. La matière n'est pas son œuvre. Dieu et la matière coexistent de tout temps; voilà son dualisme. M. Soulier combat, nous semble-t-il, victorieusement l'opinion de Vacherot, qui considère la οὐσία de Philon comme une émanation de la divinité; il établit que cette οὐσία est quelque chose de distinct et qu'elle existe en dehors de Dieu. (Voy. pag. 22-27.) Le monde, le κόσμος, est le résultat d'une détermination prise par un être indépendant qui le gouverne et le dirige; c'est la matière modelée et ornée. Comme les enseignements de Philon ont avant tout un but moral et pratique, le *microcosme*, l'homme, attire plus spécialement son attention. L'homme est doué d'un corps et d'une ψυχή comme tous les animaux, mais sa nature rationnelle (λογικὴ φύσις), formée au moyen de l'éther, l'essence dont ont été produites les natures divines, en fait un être à part. Autant Philon exalte la nature et la félicité de l'homme primitif, autant il rabaisse sa position actuelle et son infortune. Nous n'énumérerons pas les causes que Philon donne à cette chute; ce serait trop long et nous ne voulons qu'analyser brièvement l'exposé de M. Soulier. Nous nous bornons à constater le fait de cette chute, pour établir la nécessité d'une opération et d'une action de Dieu sur sa raison, son intelligence et son cœur. De l'exposé de ces principes, M. Soulier tire les conséquences suivantes. D'une manière générale, la doctrine des in-

termédiaires divins est basée sur la transcendance divine absolue. L'idée de la *perfection métaphysique* de Dieu ne permet pas de le mettre en rapport immédiat soit avec la matière confuse, soit avec le cosmos, infiniment inférieur à Dieu. L'idée de la *perfection morale* de Dieu ne permet pas non plus de le considérer comme la cause immédiate de l'homme ni de le mettre en contact avec le mal pour en arrêter les progrès ou le punir. Ces diverses fonctions incompatibles avec la nature infinie de l'Etre suprême sont attribuées à des intermédiaires, dont l'ensemble peut être compris dans la notion générale du Logos divin. Dans sa seconde partie, M. Soulier traite du Logos d'abord *dans ses rapports avec Dieu.* Le Logos est tout à la fois la force pensante et la pensée conçue; il est l'ensemble des idées universelles, types des choses qui doivent être créées ; ces idées nous sont représentées par Philon, non pas comme des principes inertes, sans vie, sans énergie et sans mouvements, mais comme des puissances ou forces τυποῦσαι δυνάμεις. C'est par son Logos d'une manière générale, par ses forces d'une manière plus particulière que Dieu se manifeste ou exécute son dessein créateur. Philon n'indique pas avec précision le mode *essentiel* de cette manifestation. Divers passages, attestant l'idée d'une *projection continue,* pourraient être cités en faveur d'une théorie émanatiste, mais sans l'établir d'une manière absolue. Il en est de même du sens *parole* donnée souvent par Philon au mot *logos.* M. Soulier discute longuement la question de savoir si Philon a appliqué au Logos divin la théorie du λ. ἐνδιάθετος et du). προφορικός et y répond négativement. (Pag. 91-97.) Il nous semble que sur ce point-là, comme sur d'autres encore, il est difficile d'arriver à une conclusion entièrement irréfutable, et cela à cause du manque de systématisation du philosophe alexandrin. Le Logos est considéré aussi dans ses rapports avec Dieu comme *hypostase divine*, c'est-à-dire comme être distinct du sujet divin. « Si le Logos, dit M. Soulier (pag. 98), n'est pas quelque chose de distinct de l'être absolu, un élément séparé, une hypostase, il est impossible de maintenir l'idée de la transcendance divine. » M. Soulier cite à l'appui de cette distinction les propositions suivantes : le Logos est l'image de Dieu, le second type rationnel, le second Dieu, le nom, l'interprète, le vicaire, l'ombre de Dieu; il est subordonné à Dieu.

Le Logos *dans ses rapports avec l'univers* est le Créateur, l'organisateur et le conservateur du cosmos général. Il est le type de la nature rationnelle de l'homme ou *microcosme;* il est la source de sa vie intellectuelle et de sa vie morale. Par son moyen, l'homme peut arriver à la ressemblance avec Dieu ou, ce qui revient au même, à la

vie selon la nature. Philon, en traitant des *rapports du Logos avec l'ensemble des êtres intermédiaires*, identifie le Logos avec la Σοφία, comprend dans le Logos les forces divines et les lui subordonne. Il emprunte aux philosophies antérieures les notions de *logoi* et de génies, et à l'Ancien Testament celle des anges.

M. Soulier termine son travail par un clair résumé de la conception philonienne du Logos et par un examen des diverses opinions sur cette conception. Il remarque avec raison que, soit dans sa nature, soit dans ses fonctions, le Logos de Philon nous apparaît sous deux points de vue bien distincts, comme *force divine impersonnelle* d'un côté et comme *hypostase personnelle* de l'autre. Nous reconnaissons avec M. Soulier qu'il ne faut sacrifier aucun de ces côtés, pour essayer de résoudre cette antinomie; elle ressort tout naturellement du point de départ de tout le système de Philon. Mais peut-être aurait-il fallu montrer que Philon formule ces deux conceptions contradictoires tour à tour sous l'influence du panthéisme stoïcien et du théisme péripatéticien et juif, double influence que M. Soulier ne nie pas du reste. Sous l'influence du stoïcisme, il considère le Logos comme raison, âme, pensée, unité des forces de Dieu. Dieu pénètre dans la nature au moyen de ses forces qu'il étend dans le monde; la ressemblance avec Dieu à laquelle l'homme doit tendre est expressément définie comme la vie selon la nature. Sous l'influence de son théisme transcendantal, il sépare le Logos d'avec Dieu, en lui donnant une place intermédiaire entre Dieu et le monde. Le Logos serait donc en dernière analyse le Logos stoïcien avec quelque mélange platonicien ; il est l'idée du monde et l'expression de l'activité dans le monde.

Cette remarque ne change point la conclusion à laquelle M. Soulier est arrivé. Il pense avec raison que la question de la personnalité ne peut se poser à propos du Logos de Philon, cette notion étant étrangère à son cercle d'idée.

Cette rapide analyse engagera, nous l'espérons, à prendre connaissance de ce travail substantiel et suffisamment complet. M. Soulier nous dit dans sa préface que cette brochure n'est qu'une étude préliminaire; elle doit être suivie prochainement d'un travail sur la notion du *Logos*, telle qu'elle nous est présentée par les docteurs chrétiens d'Alexandrie. La dissertation que nous annonçons aujourd'hui nous fait bien inaugurer de celle que M. Soulier a l'intention de publier encore ; nous souhaitons qu'il puisse bientôt réaliser sa promesse. X.

P. Lobstein. — L'Ethique de Calvin, exposée dans ses grands traits [1].

La théologie de langue française, qui ne jouit d'aucune sorte d'opulence, est pauvre surtout en ouvrages et même en simples dissertations rentrant dans ce département de l'encyclopédie qui s'appelle *l'éthique*. Ce nom, un peu barbare, est nécessaire pour éviter les idées de banalité et de platitude qui, à tort ou à droit, s'attachent à celui *de morale*. L'étude qui mettrait au jour de nouvelles productions en ce genre ne manquerait cependant ni d'intérêt, ni d'actualité; il y aurait beaucoup à faire pour établir une science sur des bases fermes et la doter d'une méthode claire et sûre; mais cette nécessité même de frayer des voies nouvelles, de poser des jalons dans des terres peu explorées n'est-elle pas un excitant pour les esprits qui sentent la nécessité de tirer du trésor de l'Evangile des choses nouvelles pour les placer à côté des choses anciennes?

Une tendance très marquée de nos jours (et cette tendance n'a rien en soi qui ordonne ou permette la défiance) porte vers les descriptions, vers l'observation directe; elle se fait voir dans des domaines très divers, tels que la littérature, les sciences naturelles, la psychologie. Le christianisme lui-même, après avoir été trop exclusivement envisagé comme une doctrine révélée aux intelligences, est de plus en plus considéré comme une vie, communiquée à l'âme et à la conscience; plusieurs causes sans doute ont contribué à amener ce progrès et parmi ces causes l'une des plus actives est l'influence du Réveil du commencement de ce siècle : quoique le Réveil soit devenu trop dogmatique, il ne faut pas oublier qu'il a beaucoup insisté sur la vie chrétienne et les expériences intimes. C'est cette vie chrétienne qu'il faudrait décrire; ce sont ces expériences intimes qu'il faudrait étudier de près et grouper en corps de doctrines scientifiques. Les signes des temps nous convient donc à une tâche importante et nous la facilitent.

N'allons pas cependant nous imaginer que tout est à faire dans ce travail, comme si les écrivains chrétiens et les théologiens éminents avaient pu se passer de l'observation directe des faits de conscience. Il y aurait dans cette erreur beaucoup de présomption et de naïveté :

[1] *Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen.* Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik, von Lic. theol. P. Lobstein, Priv. doc. an der Universität Strassburg. — Strassburg, C. F. Schmidt's Universitätsbuchhandlung (Friedrich Bull), 1877, 151 pag. in-8.

quelque engagé qu'on puisse être dans les procédés de la méthode d'autorité, quelque étranger qu'on soit à l'application consciente de toute autre méthode, il est impossible qu'on puisse parler pertinemment du christianisme, de la foi et du salut sans avoir recours à chaque instant à sa propre expérience, c'est-à-dire à l'observation des faits de la vie religieuse. Il suffirait d'un peu d'attention pour reconnaître la place qu'occupe l'observation dans les écrits des Pères de l'église de tous les temps et en particulier chez les réformateurs.

Le travail de M. Lobstein n'est pas écrit dans ce but, mais il peut contribuer à en rapprocher, en attirant l'attention sur les idées morales d'un homme qui est envisagé généralement comme le dogmatiste et l'autoritaire par excellence. M. Lobstein remarque que l'histoire de l'éthique n'est pas faite, et que si on possède quelques ouvrages sur les débuts de cette histoire, surtout dans l'église luthérienne, Calvin n'a pas encore été l'objet d'une étude spéciale à ce point de vue; et cependant, ajoute-t-il avec raison, il y aurait un grand intérêt à connaître les principes éthiques de l'homme qui a exercé une influence si grande précisément par le caractère moral de sa théologie.

L'auteur ne s'est pas contenté d'étudier les chapitres de l'*Institution* qui abordent directement les questions morales (livre III, chap. 6-10), il a trouvé d'importantes données dans ceux qui traitent du décalogue, de la pénitence, de la prière et de la prédestination; il a consulté aussi les écrits polémiques et dogmatiques où s'affirme l'opposition soutenue par Calvin contre l'église catholique d'une part et contre les Libertins de l'autre, ainsi que les commentaires et les prédications. La correspondance n'a, en ce qui concerne l'éthique, qu'une importance de second ordre.

M. Lobstein commence par nous donner une idée générale des thèses éthiques de Calvin. L'objet de la morale chrétienne, pour le réformateur, c'est non pas l'homme moral en général, mais le chrétien croyant et régénéré; il se sépare très franchement et très réellement du moraliste philosophe et du théologien scolastique. Il suit comme guide, non certaines règles reçues, mais l'Ecriture qui lui rend deux services : elle enseigne comment l'amour pour la justice nous est inspiré, et elle donne une règle qui nous dirige dans nos efforts pour atteindre la justice. Quant à la matière même de la morale, Calvin voit son principe dans la régénération par le Saint-Esprit, au lieu de le mettre dans le libre arbitre, son but dans la glorification de Dieu, ses mobiles dans la sainteté et l'amour de Dieu, dans la reconnaissance pour le salut accordé, dans l'imitation de Christ.

Pour grouper les thèses morales de Calvin, l'auteur renonce à lui appliquer la division de Schleiermacher qui distingue trois doctrines, celle des *biens*, celle des *vertus*, et celle des *devoirs*. Il estime avec justesse que ce serait pécher contre l'histoire que d'imposer de force à un ouvrage des catégories d'un âge postérieur; la théorie des biens manque d'ailleurs entièrement. L'idée centrale de toute morale, même indirectement exposée, étant la vie nouvelle du chrétien, c'est d'après cette idée simple, féconde et expérimentale que M. Lobstein ordonne son travail. Il forme ainsi huit chapitres en étudiant successivement : la base objective de la vie nouvelle, *l'election*; son principe subjectif, la *foi ;* sa condition, la *liberté chrétienne ;* sa norme, le *décalogue ;* son commencement, la *pénitence ;* la preuve de sa réalité, le *renoncement ;* sa réalisation dans la communauté (la *famille*, la *société*, l'*état* et l'*église*) ; enfin son but, la *perfection chrétienne*.

Ce plan a le mérite d'être tiré de la réalité et d'avoir un caractère franchement *descriptif ;* il a aussi celui de faire voir facilement les côtés forts et les points faibles des conceptions de Calvin, ainsi que ses vues distinctives.

Il est assez naturel qu'en lisant chacun des chapitres, on rencontre une série de remarques plutôt qu'un développement suivi; en effet la matière du travail de M. Lobstein se compose de pièces rapportées; Calvin n'a pas écrit un ouvrage de morale, il n'a pas séparé ce qui pour lui forme la dogmatique de ce qui constitue la morale; la distinction, assez difficile à préciser, d'ailleurs, entre ces deux disciplines, telles qu'elles sont enseignées dans les universités, n'a été faite que plus tard; tout ce que Calvin expose dans l'*Institution* ou dans ses prédications est pour lui articles de foi et non thèses de science. La préoccupation scientifique au sens moderne n'est pas encore née, il n'est pas étrange que ses exigences ne soient pas satisfaites, mais on peut rechercher ce qui, dans des ouvrages anciens, répond aux questions posées par la théologie de nos jours, et si on se livre à ce travail, on obtient un certain nombre d'idées ou d'observations qu'on place les unes à côté des autres, dans l'ordre le plus heureux possible, sans pouvoir réussir à en former un tout compacte et complet.

L'auteur fait plusieurs reproches au système moral de Calvin : outre l'absence d'une conciliation entre l'incapacité au bien qu'il attribue à l'homme et les appels qu'il fait à ses efforts, il faut relever particulièrement une idée de la *foi*, qui, en fait une activité trop exclusivement réceptive, et ne montre pas comment, la foi, loin de n'être que l'antithèse des œuvres, est le principe actif qui les produit nécessai-

rement; cette expression d'*œuvres* n'est pas elle-même très heureuse, elle donne à la moralité un caractère trop extérieur et trop morcelé, Il règne aussi dans la théologie de tous les réformateurs une regrettable confusion de la *loi morale* et de la *loi civile;* elle se montre chez Calvin à propos du décalogue qui est, pour lui, la norme de la vie nouvelle et auquel ni les prophètes, ni les apôtres, ni le Christ lui-même n'ont rien ajouté.

La base objective du système moral de Calvin est pour M. Lobstein l'élection; il nous semble que cette remarque est très juste et très propre à faire voir la véritable portée de ce dogme. L'homme ne peut avoir de confiance et de paix que s'il ne compte absolument pas sur lui-même; en lui, il ne trouvera jamais qu'incertitude et condamnation; il faut que la bonne volonté de Dieu soit entièrement indépendante de toute considération de l'état moral du pécheur; il faut donc qu'elle n'ait d'autre motif qu'elle-même. La prescience de Dieu ne pourrait déterminer sa volonté qu'en la mettant en relation avec les dispositions de l'individu, et cette relation suffirait pour ramener l'incertitude dans l'âme du pécheur. C'est donc un besoin de conscience, un sentiment vrai d'humilité qui a mis au jour la doctrine de l'élection au salut. C'est un autre besoin, plus personnel à Calvin et moins moral qui a ajouté la doctrine de la prédestination à la mort.

Le chapitre qui est peut-être le plus intéressant est celui qui traite de la pénitence ou de la repentance (*pœnitentia*). Selon Calvin, ce n'est pas une époque de la vie, c'est la tâche de l'existence terrestre entière; elle s'accomplit par l'union avec Christ, elle réalise la mort du vieil homme et la vivification du nouveau par l'esprit, et surtout elle suscite le zèle pour une vie pieuse et sainte. La sanctification est ainsi le dernier terme de la repentance qui a pour principe la foi; la foi précède et fait naître la repentance; sans elle il n'y a pas pénitence mais endurcissement ou désespoir. Cette doctrine est intéressante et belle; elle montre la présence et l'activité de Dieu déjà dans l'homme tourmenté et averti par sa conscience, et elle donne de l'unité à la vie spirituelle au travers de ses phases successives.

En terminant, l'auteur rend hommage au grand mérite de Calvin qui est d'avoir manifesté dans sa théologie, dans sa personne et dans son action au dehors la puissance morale du christianisme. A notre tour nous rendrons justice à M. Lobstein en disant que son travail soigné et nourri semble garantir un enseignement universitaire solide et animé d'un esprit de sage critique.

ERNEST MARTIN.

HERMANN (ERNST). — COMMENT NAIT UNE RELIGION POSITIVE (EXPOSÉ AU MOYEN DE L'HISTOIRE PRIMITIVE DE L'ISLAM[1]).

Le titre que nous venons de transcrire se trouve sur la couverture et à la première page de l'opuscule de M. Hermann. Mais sur le feuillet suivant, nous découvrons un seul mot : *Mohammed*, qui constitue un second titre, le titre véritable, celui que justifie le contenu de l'ouvrage. L'autre est une étiquette qui peut aisément induire en erreur et que ne peuvent légitimer quelques pages de réflexions qui terminent le livre. Celui-ci porte donc en librairie un titre que, selon nous, il ne mérite guère et que nous ne saurions approuver sans réserves.

Les premières pages font allusion à l'intérêt tout particulier que les circonstances actuelles donnent au mahométisme. M. Hermann espère jeter du jour sur le présent et l'avenir de l'Islam, en présentant un aperçu de son passé, de ses origines. Voilà le programme, d'après le début du livre : est-il conforme aux promesses du titre?

Vient ensuite une biographie de Mahomet et une description de son œuvre (pag. 7-64). L'auteur dit s'être servi surtout du remarquable ouvrage de M. Sprenger : *La vie et la doctrine de Mahomet*[2], qui est plein de science et de faits puisés aux sources, mais qui par cela même n'est pas d'une lecture facile pour le grand public. M. Hermann a désiré populariser les résultats des recherches de M. Sprenger; il a été encouragé personnellement dans son entreprise par le célèbre D. F. Strauss. Nous n'avons pas à analyser ni à juger ici cet exposé rapide de la vie et de l'œuvre de Mahomet ; il est écrit avec talent et présente un vif intérêt. Ce n'est pas ici non plus le lieu de rappeler les objections qui ont été faites, à tort ou à raison, à certaines théories favorites de M. Sprenger. Contentons-nous de constater que M. Hermann raconte des faits beaucoup plutôt qu'il n'étudie le caractère de Mahomet et de ses adhérents; les événements politiques tiennent dans son récit une place bien plus considérable que la doctrine de l'Islam.

Les six ou huit dernières pages sont destinées à faire connaître, en guise de conclusion, « les conditions selon lesquelles une religion

[1] *Wie eine positive Religion entsteht.* Dargethan an der Urgeschichte des Islam von Ernst Hermann. Bonn 1877; 72 pages in-8.

[2] *Das Leben und die Lehre des Muhammad,* von A. Sprenger. 3 volumes. Berlin 1861-1865. — M. Hermann semble ne pas connaître la seconde édition, qui est de 1869.

positive se développe et se répand. » Notons en passant que l'auteur ne dit nulle part ce qu'il entend par « religion positive ; » une définition de deux lignes aurait pourtant bien eu son avantage : elle nous aurait peut-être fait comprendre ce que c'est qu'une religion négative. Nous sommes fondé à croire que par religion positive notre auteur entend l'une des trois grandes religions monothéistes. A ses yeux, le christianisme et le judaïsme présentent des difficultés plus grandes que le mahométisme, au point de vue de l'étude de leurs origines. L'Islam se prête seul d'une manière commode à la recherche des analogies, des lois générales qui président à l'origine des religions [1]. Nous n'avons donc pas besoin de démontrer que, dans le titre de l'ouvrage, la phrase « Comment naît une religion positive » est synonyme de : « Comment naissent les religions positives en général. » M. Hermann aurait pu prendre pour épigraphe : *ab uno disce omnes.*

Ces lois ou conditions générales, voici comment nous les trouvons résumées. La première, c'est que le terrain doit être suffisamment préparé. La seconde, c'est que toute innovation religieuse (littéralement : toute création à nouveau en matière religieuse) doit s'adresser à des hommes idéaux, c'est-à-dire à des hommes ayant des aspirations idéales ; elle doit avoir par conséquent une morale idéale [2]. Troisièmement, les honneurs rendus au fondateur de la religion sont un facteur d'une grande importance ; et ces honneurs doivent, une fois que le fondateur a disparu, passer à ses paroles, aux documents sacrés, qui jouent un rôle considérable. Il faut, en quatrième lieu, que les fondateurs de religion se présentent avec une grande décision, qu'ils se donnent hardiment pour les instruments d'une puissance supérieure ; s'ils remplissent cette condition essentielle, leur caractère peut, comme celui de Mahomet, n'être point du tout exempt de taches. Enfin cinquièmement, les circonstances politiques contribuent largement à faire réussir ou échouer une religion nouvelle, et les

[1] Il ne faut pourtant pas exagérer la certitude des renseignements qu'on possède sur les premiers temps de l'islamisme.

[2] M. Hermann admet que cette morale idéale si élevée, si tolérante, doit nécessairement faire place à l'intolérance et au fanatisme exclusif, pour que les religions puissent gagner du terrain et acquérir une importance universelle. (Voy. pag. 39 et 40, 67 et 68.) La supériorité de la civilisation moderne dans les pays de l'Europe occidentale ne vient pas de ce que ces pays sont chrétiens, mais de ce qu'ils se sont affranchis de l'influence rétrécissante de la religion. (Pag. 72.)

succès militaires sont une preuve éloquente en faveur de la force vive intérieure que possède une religion.

Ces conditions ne doivent pas être placées sur le même niveau ; la dernière est certainement d'un ordre secondaire. En général, elles renferment une part de vérité, mais elles sont pourtant toutes contestables partiellement ; les affirmations d'un auteur ne sauraient équivaloir à des démonstrations. Il y aurait encore beaucoup à faire pour prouver qu'elles s'appliquent même à l'Islam. Quoi qu'en dise M. Hermann, on peut objecter que le terrain n'était pas particulièrement bien préparé pour la nouvelle religion que fondait Mahomet ; les hommes idéaux n'abondent pas non plus autour du prophète de la Mecque ; sa morale n'est pas toujours idéale; la décision n'est pas un des traits les plus marquants de son caractère ; on n'ignore pas sa timidité, non plus que les concessions qu'il a faites à ses adversaires en certaines occasions; M. Hermann accorde lui-même que Mahomet a renoncé à se faire passer pour thaumaturge. Nous ne faisons pas ces objections pour refuser absolument notre assentiment aux conclusions de notre auteur; nous désirons seulement montrer que tout n'est pas aussi simple, aussi incontestable qu'il peut sembler au premier abord.

Ce qui manque d'ailleurs, ce que nous aurions voulu voir mentionner en première ligne, comme condition de succès pour une religion nouvelle, c'est la part de vérité, plus ou moins grande, il est vrai, qu'elle doit renfermer. Une religion toute d'erreur ne saurait triompher. Ce qui amène le triomphe, c'est la vérité, c'est le progrès, mêlés à l'erreur. Ce qui a probablement assuré en grande partie le succès de Mahomet, c'est sa doctrine fondamentale: « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu. » Il faudrait que M. Hermann s'expliquât sur le mobile qui a poussé Mahomet, sur le mobile qui pousse en général les fondateurs de religions nouvelles [1]. Est-ce le besoin de propager ce qu'ils croient être la vérité et de la faire triompher ? Il semblerait que non, et que, pour notre auteur, cette prédication fût plus un moyen qu'un but. (Voy. pag. 66-67.)

[1] On peut encore se demander si le caractère de Mahomet n'était pas plus élevé que MM. Sprenger et Hermann ne le dépeignent. On sait l'immense importance que M. Sprenger attribue à l'état maladif de Mahomet. En ne donnant qu'un résumé sommaire, un squelette de l'ouvrage de M. Sprenger, M. Hermann a peut-être contribué à mettre en évidence le fait que cette exposition, si remarquable à tant d'autres égards, rabaisse trop la valeur morale du prophète arabe.

Il est une autre condition de succès que M. Hermann ne nomme pas explicitement, mais qu'il sous-entend à plusieurs reprises : c'est que le fondateur de religion doit être nécessairement une dupe ou un imposteur, peut-être l'un et l'autre en même temps, peut-être l'un puis l'autre successivement. Que ce soit vrai pour Mahomet, c'est ce qu'on admet à peu près généralement. Mais il n'est pas difficile de lire entre les lignes et de voir où veut en venir M. Hermann. Une citation de Gœthe, faite à la page 24, jette un jour suffisant sur ses intentions : « Crucifiez les enthousiastes à l'âge de trente ans. S'ils apprennent à connaître le monde, ils deviennent, de trompés, trompeurs. » L'allusion est claire, d'autant plus que Mahomet nous est présenté comme « un exemple instructif, qui montre avec quelle facilité les illusions maladives peuvent se transformer en tromperie consciente. »

Nous sommes tout disposé à admettre la libre discussion sur les origines du christianisme, nous demandons qu'elle se produise et nous l'accueillons toujours avec déférence, mais à une condition : c'est qu'elle se présente franchement, sans insinuations, sans allusions revêtues d'un voile transparent. Il y a d'ailleurs un proverbe qui dit : « Comparaison n'est pas raison. » M. Hermann n'a donc pas prouvé qu'il eût raison, pas plus qu'il n'a prouvé qu'il eût tort. La voie unique de l'analogie ne suffit pas à trancher de semblables questions. Il ne suffit pas de quelques assertions, discutables même en ce qui concerne l'Islam et dont la démonstration exigerait un travail tout autre et beaucoup plus long, il ne suffit pas, dis-je, de quelques assertions, placées à la fin d'une notice sur Mahomet, pour résoudre ce problème difficile : « Comment naissent les religions ? » Elles ne font que montrer plus nettement combien il est difficile de faire des recherches de ce genre. M. Hermann aurait donc mieux fait, à notre avis, de se contenter de son second titre, Mahomet ; de rester fidèle au programme de ses premières pages et d'exécuter purement et simplement la tâche louable de mettre brièvement l'ouvrage de M. Sprenger à la portée de ses lecteurs. Il n'aurait pas eu besoin pour cela de modifier sa conclusion dernière, qui est consacrée aux affaires d'Orient, à l'avenir de la Turquie et de l'Islam, ce que notre auteur appelle lui-même « une tout autre question. » Il y a deux questions dans son livre : l'une est traitée, l'autre pas ou presque pas. C'est pourtant cette dernière qui donne le nom à l'ouvrage ; aussi n'y trouve-t-on pas ce qu'on y cherche et y trouve-t-on ce qu'on n'y cherche pas.

LUCIEN GAUTIER.

P. S. L'article ci-dessus était déjà composé quand nous avons reçu l'ouvrage que M. le professeur *Goergens*, un des collaborateurs de notre *Revue*, vient de consacrer à Mahomet [1]. Cet opuscule, d'une lecture agréable, donne une description rapide de la personne de Mahomet, de son caractère, de ses habitudes et de son genre de vie. Ce n'est point, comme on pourrait le supposer à tort, un travail de seconde main : au contraire, c'est à des sources originales et inédites que le savant auteur a puisé. Il a résumé pour ses lecteurs les données diffuses d'un célèbre écrivain arabe, Termidî, dont le *Recueil de traditions* jouit d'une grande autorité chez les musulmans. C'est dire que la publication de M. Goergens a une valeur intrinsèque pour les savants, en même temps qu'elle offre un vif intérêt pour quiconque désire faire plus ample connaissance avec le fondateur de l'Islam.

L. G.

J. Gindraux. — Harmonies de l'ame avec l'Evangile [2].

Ce livre n'est pas d'hier. Pendant les deux années de son existence, il a eu l'honneur déjà de plusieurs comptes rendus et d'appréciations diverses. Aussi bien, pourrait-il se passer de notre tardive analyse. Cependant, comme il ne s'agit pas ici d'une de ces productions légères qu'il faut se hâter de saisir au vol ainsi que les papillons du printemps, afin de les présenter au public au moment propice, il ne sera pas nécessaire de plaider avec trop d'insistance les circonstances atténuantes en faveur d'une lenteur qui n'est point due à l'indifférence.

En effet, s'il est des livres qu'on se borne à parcourir et d'autres qu'on lit une fois pour toutes, par acquit de conscience, il en est aussi, — et ce n'est pas le plus grand nombre par le temps qui court, — qu'il faut étudier à loisir et qu'il faut relire, parce qu'ils le méritent ou l'exigent. C'est le cas, en particulier, de l'ouvrage de M. Gindraux.

Le titre que l'auteur a choisi : *Harmonies de l'âme avec l'Evangile*, fait monter au premier abord comme un léger parfum qui rappelle vaguement la poétique mais fragile apologie rêvée par Chateau-

[1] *Mohammed.* Ein Charakterbild, auf Grund der Darstellung von Termidî's, von E. P. Goergens. Berlin 1878, 43 pag. in-8. (N° 290 des *Conférences scientifiques* publiées par R. Virchow et F. von Holtzendorff.

[2] *Harmonies de l'âme avec l'Evangile. Les premiers fondements de la croyance*, par J. Gindraux, pasteur de l'église du canton de Vaud. Lausanne, Arthur Imer, éditeur, 1876.

briand, et qu'il avait cru pouvoir appeler *le Génie du christianisme*, — ou telle autre de ces œuvres éphémères, qui n'ont été enfantées que par l'imagination et n'ont satisfait que l'imagination. Mais que les lecteurs sérieux se rassurent : nous avons bien ici un fruit de la pensée, d'une pensée vigoureuse, familiarisée avec le monde agité de la pensée moderne, peut-être trop abondamment nourrie de lectures pour que son vol soit toujours plein d'aisance et d'essor, mais enfin d'une pensée et profonde et chrétienne, qui ne dédaigne ni les régions de la philosophie, ni celles de l'art, ni celles de la science positive, tout en se vivifiant aux sources de la foi.

Le titre même que nous venons de rappeler, lu attentivement, montre bien que ce n'est pas le christianisme d'une manière générale, en tant qu'institution, mais l'Evangile, c'est-à-dire cette œuvre divine dont le centre et l'accomplissement est Jésus-Christ, qui va être mis en regard de l'âme humaine, considérée dans ses puissances de connaissance, de sentiment et de volonté. C'est une confrontation de deux éléments, et ce sera une œuvre d'apologétique, qui fera ressortir des harmonies, réelles dans la mesure où ces deux faits, l'âme humaine et l'Evangile, seront l'un et l'autre exactement appréciés; en d'autres termes, cette apologétique vaudra ce que vaudront la théologie et la psychologie qui sont à sa base.

L'auteur a très bien indiqué la marche qu'il a voulu suivre, en la comparant à une ascension de montagne. Les touristes sont nombreux, tant qu'il s'agit de gravir les premières pentes; mais leur nombre diminue à mesure que la pente devient plus escarpée et que la course exige de plus grands efforts et procure des jouissances moins faciles. Les harmonies de l'âme avec l'Evangile sont entendues et comprises d'un grand nombre d'esprits, aussi longtemps qu'il ne s'agit que de l'impression générale produite par les fruits extérieurs du christianisme, ou qu'on se contente de proclamer la beauté de sa morale. Mais les adhésions deviennent plus rares, et par conséquent on conteste plus fréquemment l'accord de la révélation avec l'âme, dès qu'on entre dans l'intérieur de l'édifice et qu'on aborde les doctrines spécifiques de l'Evangile, telle que le surnaturel ou la chute. Il est donc convenable et c'est d'un bon pédagogue de s'avancer du connu à l'inconnu, des axiomes aux vérités qu'il s'agit de démontrer.

Tel est l'ordre des six chapitres dont se compose cette première partie des *Harmonies de l'âme avec l'Evangile*, les *premiers fondements de la croyance*.

Chap. I. *Harmonies préliminaires.* — Il s'agit ici de ce « quelque

chose » qui est dans notre être et « qui se remue et s'agite en faveur du Christ. » L'autorité de l'Ecriture, cette autorité qui n'a pas besoin d'appui parce qu'elle n'est pas une simple autorité extérieure et qui s'impose, cette autorité que les réformateurs ont proclamée comme à nouveau en la présentant sous son vrai jour, se légitime par ce fait qu'il y a en nous un œil sensible à la vérité et capable de la concevoir. Bien que ce fait tout intérieur ait été souvent méconnu, et par ceux-là même qui auraient dû le proclamer, par les théologiens du XVIIe siècle, héritiers infidèles des réformateurs, il n'en demeure pas moins certain pour tout cela. Il a été remis en lumière à nouveau par les théologiens modernes, à commencer par *Schleiermacher* et *Vinet*, et le mouvement qui s'est produit à la suite de ces penseurs a même pris le caractère d'une réaction excessive contre toute autorité extérieure attribuée à l'Ecriture. Ces harmonies préliminaires ont reçu un nom bien connu; la théologie les appelle *le témoignage du Saint-Esprit*. L'Evangile lui-même reconnaît l'existence d'un témoignage intérieur qui lui donne accès dans le cœur de l'homme [1].

Est-ce à dire que l'autorité extérieure de l'Ecriture soit à dédaigner ou que la foi, dite d'autorité, soit sans valeur? Nullement. Mais il faut que la foi, reçue du dehors, devienne personnelle; et cela est possible en vertu de cette harmonie qui existe entre l'âme humaine et l'Evangile.

L'Evangile n'est si puissant que parce qu'il vise à convaincre et non-seulement à dominer. Les preuves qu'il fournit à l'âme, ce ne sont peut-être pas toujours celles qu'elle préféreait et auxquelles elle est accoutumée; ce sont nos besoins, nos idées les plus élémentaires, c'est-à-dire des preuves qui sont à la portée des simples aussi bien que des savants. Le juge auquel l'Ecriture fait appel en nous-mêmes, c'est notre « bonne nature, » ce qu'il y a en nous de sain et de vivant.

Quand l'âme cherche à saisir l'Evangile, elle ne procède pas par raisonnements compliqués; elle procède par *intuitions*. C'est là aussi le caractère de la plupart de nos opérations intellectuelles les plus élémentaires: ainsi procèdent l'enfant qui apprend à lire et le philosophe qui s'assimile la pensée d'un maître. Qu'on ne dise pas que ces jugements d'intuition sont sans valeur démonstrative! N'est-il pas vrai le jugement intuitif du montagnard inculte qui, à la vue d'un spectacle qui s'offre à lui sur les hauteurs, s'écrie : « *Que c'est beau!* »

La conscience morale procède aussi par intuition. Pas n'est besoin d'avoir fait un cours de morale pour distinguer entre le juste et l'in-

[1] Jean I, 9; Math. XI, 25; Rom. II, 14, 15, etc.

juste. Ses jugements sont justes bien qu'inconscients. Cependant ils n'ont pas la rigueur des axiomes mathématiques; ils laissent place au doute, mais par cela même ils permettent la foi, car s'il n'y avait pas la possibilité du doute, il n'y aurait pas non plus la possibilité de la foi.

La raison toute seule dit peu de chose du christianisme; elle a plutôt un rôle formel. C'est dans tous les domaines qu'on puise des informations favorables à l'Evangile dans la nature, dans la vie humaine et ses vicissitudes, dans le domaine de la volonté et surtout dans celui du cœur. Les lois mêmes de la raison fournissent à leur tour quelque argument. La nature révèle une intelligence sœur de la nôtre; le cœur humain nous expose ses aspirations au bonheur, inséparable de la vérité, et trouve la paix dans la communion avec Dieu; la volonté nous donne l'idée de la sainteté de Dieu. Il y a donc une parenté secrète entre le moi et le christianisme.

C'est ce qu'il s'agit d'examiner en détails.

Chap. II. *Impressions générales.* — Une première impression favorable au christianisme provient de la vue même de l'église chrétienne. Le fait qu'une opinion réunit un grand nombre de partisans, dans le passé et dans le présent, constitue déjà une prévention favorable. Puisqu'on respecte l'opinion du grand nombre dans d'autres domaines, pourquoi la mépriserait-on dans celui-ci? Et si, à cette considération, on ajoute celle des noms célèbres qui ont illustré le christianisme, tels que les Kepler, les Pascal, les Milton et tant d'autres, ou des œuvres admirables enfantées par l'esprit chrétien, œuvres de civilisation, d'art et de bienfaisance, l'estime pour cette religion grandit encore.

Il est vrai qu'on objectera les persécutions, les massacres, toutes les intolérances exercées au nom de la foi et qui fournissent la meilleure excuse à l'incrédulité. Mais une connaissance tout élémentaire des Ecritures suffit pour prouver que la violence n'est point chrétienne, puisque la religion du Christ ne commande que l'amour.

Et avec l'amour, quel renoncement ne se manifeste pas dans la vie des hommes qui sont les monuments vivants du christianisme et surtout dans la vie des personnages bibliques, témoins et instruments de la révélation! Aucun homme, aucun fondateur de religion, n'eut une plus petite part de bonheur terrestre que ce maître, ces prophètes et ces apôtres qui étaient fidèles à leur mission. Leur désintéressement, leur renoncement est une preuve irréfutable de leur sincérité, de même que leur simplicité, leur naturel et leur bon sens attestent leur santé morale et intellectuelle.

On peut appliquer aux documents de la révélation cette parole de Pascal dans toute sa rigueur : « *Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger.* »

Chap. III. *Accord de la conscience et de la morale chrétienne.* — En nous élevant d'un degré, nous constatons un assentiment plus péremptoire donné par l'âme humaine à l'Evangile : la conscience salue la morale chrétienne et reconnaît son excellence. La morale ne doit pas être séparée des dogmes, car elle est le premier des dogmes, et il faut qu'elle soit crue pour être aimée et suivie. Elle est la clef de voûte de l'édifice doctrinal du christianisme; car sans elle on ne peut comprendre ni la notion du Dieu saint, ni le péché, ni la loi, ni la personne de Christ. Elle suppose des dogmes, ne fût-ce que celui de l'existence de Dieu, sans lequel il ne saurait être question de ces devoirs envers Dieu auxquels elle accorde une si large place.

Cependant, il est une partie de la morale chrétienne qui a son évidence propre, c'est cette morale qu'on peut appeler *temporelle* et qui traite des devoirs de renoncement et d'amour du prochain. Il est naturel de commencer par cette dernière partie, plus accessible, pour s'élever ensuite à la première.

Or en quoi consiste cette morale *temporelle* du christianisme? Elle comprend des devoirs vis-à-vis des *choses de ce monde,* et des devoirs vis-à-vis des *êtres de ce monde*, et elle se résume dans ces deux paroles : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive[1]. » — « Tu aimeras ton prochain comme toi-même[2]. »

Le *renoncement* n'a pas un but purement négatif; il a son but positif, qui est de former la volonté, de la tremper et de l'assouplir. Il n'a rien de commun avec l'ascétisme, qui est une mutilation de la personne humaine. Et s'il est une réaction contre l'idolâtrie des Grecs épris de beauté extérieure, il n'en favorise pas moins pour tout cela l'expansion de toutes les puissances de la vie.

L'*amour du prochain,* tel que le prescrit l'Evangile, ne peut être accusé ni d'avoir un caractère trop vague, ni d'être trop exclusif. Il y a place dans ses rayons pour la famille et l'état, aussi bien que pour l'église et l'humanité.

Il faut remarquer que les préceptes moraux du christianisme ne sont pas recueillis sous forme de traité, mais *incarnés* dans des personnages réels, vivants, humains. La Bible a un réalisme de bon aloi; elle n'invente pas des types fictifs, elle nous raconte l'histoire des ser-

[1] Luc IX, 23. — [2]. Lév. XIX, 38; Math. XXII, 39.

viteurs de Dieu, sans effacer les taches de leur vie, et elle a soin de signaler le mal comme tel. Cet enseignement moral est en outre *progressif*, adapté au degré de développement de l'âme humaine. Ainsi s'expliquent ses apparentes contradictions[1].

Et maintenant quel jugement l'âme humaine porte-t-elle sur cette morale? — Elle s'exprime par ces deux voix : *la voix du bonheur* et *la voix de la conscience*.

Nous avons soif de bonheur et cette aspiration est légitime. Or, qu'est-ce que le renoncement, la tempérance, l'humilité, le sacrifice même[2], sinon des gages certains du véritable bonheur? L'Evangile répond donc à la voix de l'âme qui appelle le bonheur.

Notre conscience, qui n'est pas une faculté, mais une loi de notre être, une loi qui existe avec des nuances, chez tous les peuples et chez tous les individus, se manifeste par l'estime pour certains actes, tels que l'héroïsme ou le dévouement, et dans le mépris pour d'autres, tels que le mensonge ou la lâcheté; et conséquemment elle nous invite à accomplir ce qui est digne d'estime et à éviter ce qui mérite le mépris, à poursuivre la vertu et à fuir le vice. La vertu, c'est le propre d'une *volonté libre*, et une volonté libre se manifeste précisément dans le sacrifice, suprême expression de la morale chrétienne. La conscience reconnaît donc la morale de l'Evangile comme bonne.

Ainsi résulte une nouvelle harmonie, l'accord de l'âme humaine, consultée au double point de vue du bonheur et de la conscience, avec la morale de l'Evangile. Et cette conséquence en entraîne une autre, savoir l'acceptation de ces devoirs plus spécialement religieux, les devoirs envers Dieu, résumés dans le sommaire bien connu : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. » En tant que perfection et amour suprême, le Dieu de la Bible mérite d'être aimé d'une pareille manière.

Chap. IV. *La révélation naturelle de Dieu.* — S'il a été relativement facile d'obtenir les harmonies précédentes, maintenant la route va devenir plus ardue et suivie d'un moins grand nombre. L'incrédulité va rester en arrière, parce qu'elle est, non pas l'incrédulité d'une manière absolue, mais une moindre foi, « une foi incomplète encore. »

Il s'agit de la croyance en Dieu. Examinons par quel chemin naturel l'âme croyante arrive à cette affirmation.

1° *Par la notion de cause.* Le monde a une cause première, unique, telle est l'affirmation qui nous est dictée par les lois de notre esprit.

2° *Par l'intuition de nos activités*, à la base desquels nous voyons

[1] Math. XIX, 8. — [2] Math. XVI, 25.

toujours un acte spirituel. En vertu de cette intuition nous acceptons la doctrine biblique, qui nous enseigne que le monde a pour cause un *moi*, semblable à notre *moi*, un esprit distinct de la matière.

3° *Par le besoin d'unité* que notre esprit porte en soi et qu'il cherche à satisfaire dans toutes ses opérations, dans l'art et dans la science. Cette unité il la reconnaît dans la nature, au sein de ses innombrables variétés; et il en conclut que cette unité vivante existe aussi dans la cause première.

De cette notion, à la fois rationnelle et biblique de l'unité se déduisent aisément les attributs de la *toute-puissance* et de l'*éternité;* en effet, la cause première ne saurait avoir d'antécédents et ne saurait procéder du néant, car ce serait une flagrante contradiction, puisqu'il faudrait affirmer l'existence du néant.

Quant à la *personnalité* de Dieu, c'est une notion tellement inhérente à l'esprit humain qu'on peut la dire instinctive; on la voit d'ailleurs manifester sa vitalité dans l'anthropomophisme de toutes les religions. Cette notion n'a rien à redouter des tentatives du matérialisme et du panthéisme qui ne deviendront jamais populaires.

Ce qui précède ne touche pas encore à la *nature* même de Dieu. De cette nature incompréhensible nous ne savons qu'une chose, c'est que nous sommes *son image*. Mais nous pouvons tirer de l'idée de la personnalité de Dieu une importante notion, souvent niée de nos jours, la notion de *finalité dans la création*. Dieu poursuit un but puisqu'il est non pas une force inconsciente, mais une personne consciente d'elle-même. Ce but se résume dans ces deux termes : l'*amour* et la *sainteté;* l'amour dans ce sens que tout se rapporte à l'homme, à son véritable bien; la sainteté dont l'écho se fait entendre dans la conscience, voix de Dieu.

Du reste, toute l'idée chrétienne de Dieu peut être déduite de l'instinct du bonheur. La confiance au Dieu de l'Evangile est un élément de joie, et c'est là la base d'une affirmation plus convaincue encore de l'existence de Dieu. On peut dire que, puisque Dieu est nécessaire à notre bonheur, donc il existe.

Chap. V. *Des titres du surnaturel biblique.* — Le Dieu qui crée est en même temps pour le croyant le Dieu qui conserve et répare et duquel provient chaque battement de la vie universelle. Il faut donc admettre une intervention surnaturelle de Dieu, ou bien, retombant dans le déisme, croire que le Créateur a fait du monde une machine capable de se remonter elle-même, à moins qu'on ne préfère se réfugier dans le panthéisme, qui conduit à l'adoration de soi.

Le miracle porte d'ailleurs avec soi plusieurs des vérités chrétiennes. Il est inséparable de la doctrine de la sainteté de Jésus, de la rédemption, de la résurrection, du Saint-Esprit, de la prière. Il est indissolublement lié à l'espérance qui fait la force du christianisme. On ne saurait le supprimer pour le remplacer, comme on l'a proposé[1], par la foi au progrès, car la loi du progrès demande à être complétée par la loi, non moins évidente, de la décadence.

On appelle surnaturels, *des faits miraculeux qui attestent l'intervention d'une volonté supérieure,* tels que des guérisons, des exaucements et des conversions.

Cette définition est admise même par les adversaires. Ecoutons leurs objections à la chose elle-même.

On objecte l'impossibilité d'une *vérification* de ces faits; mais cette objection se réfute aussi facilement qu'elle s'explique : les miracles sont accordés *à ceux qui croient,* non pas, entendons-nous, à ceux qui sont prévenus d'avance en leur faveur, mais à ceux qui croient à la toute-puissance de Dieu.

Un second argument contre le surnaturel est tiré de son *incompatibilité avec l'idée des lois de la nature.* On peut admettre sans peine que l'idée des *lois de la nature* est une induction probable, mais elle n'est que probable. On comprend aussi que la science donne la préférence à la loi, parce que la loi est l'ordinaire, tandis que le miracle n'est que l'exception, et qu'elle répond au besoin d'unité. Mais le champ de la science est infini et ne sera pas exploré de longtemps; ses affirmations ne sont donc pas absolument rigoureuses. D'ailleurs, Dieu observe la loi même, dans ses interventions, ainsi dans la venue de Jésus-Christ au temps marqué.

Quant aux titres positifs du surnaturel biblique, les voici : il sauvegarde la toute-puissance et la liberté de Dieu; il est en harmonie avec l'idée que nous devons nous faire de sa bonté, puisque les miracles ont un caractère marqué de bénédiction, tandis que les prétendus miracles du paganisme ou du catholicisme sont indignes de la divinité, et il sert de signe aux révélations. Le grand miracle, c'est la rédemption; un miracle permanent, c'est le Saint-Esprit, un autre encore, c'est la prière et ses exaucements. Constater ces miracles, voilà l'essentiel, et dès lors on sera moins exigeant pour les miracles d'une importance secondaire.

On peut remarquer que les attaques contre le surnaturel sont moins

[1] M. Dollfus. *Loi et miracle,* lettre au P. Hyacinthe.

absolues aujourd'hui qu'elles ne l'étaient naguère; c'est que le doute s'est déconsidéré lui-même par ses propres excès.

Chap. VI. *Le pressentiment d'Eden.* — Les pages qui forment ce chapitre sont incontestablement la partie la plus solide de tout ce livre et en même temps la plus importante. On peut regretter seulement que leur liaison avec ce qui précède ne soit pas suffisamment marquée.

Le récit qui, dans la Bible, fait immédiatement suite à celui de la création se retrouve en substance dans les traditions de la plupart des peuples. Presque tous ont placé un âge d'or à l'aurore de l'humanité. Tel qu'il se présente dans l'Ecriture, il nous apparaît comme une véritable tragédie, avec son début tranquille, sa péripétie et son dénouement. Au bonheur d'Eden, à ce bonheur sans mélange, qui n'excluait d'ailleurs ni le travail intellectuel et corporel, ni l'obligation morale, ni la poursuite de la perfection, mais qui les réclamait bien plutôt afin d'être un bonheur digne de l'homme, a succédé la défaillance avec son cortége de funestes conséquences.

Le début du récit se légitime, soit qu'on parte de l'idée de Dieu, puisque ce Dieu ne peut avoir créé l'homme que pour le bonheur, soit qu'on se place au point de vue de la vie individuelle, type de la vie de l'humanité, car l'individu reporte aussi son Eden aux jours de son enfance.

La péripétie, qui est la tentation, abonde en traits qui portent le cachet de la vérité. Il faut remarquer comme tels ces faits significatifs et féconds en enseignements : la tentation venant du dehors, d'une puissance supérieure, est admirablement dépeinte sous l'image du serpent; sa marche habile et progressive, d'abord l'insinuation du doute, puis une affirmation plus hardie, phases auxquelles correspondent chez le premier couple humain l'indécision puis l'entraînement réciproque.

La punition ne vient pas subitement et avec fracas; elle est précédée de la honte et du remords, et c'est au *vent du jour*, sur le soir, qu'est annoncé le châtiment qui consiste dans l'empire donné sur l'humanité au mal moral et au mal physique, unis désormais d'une manière indissoluble.

Le mal physique n'est pas contesté; il porte avec soi la preuve de son existence. Quant au mal moral, il arrive souvent qu'il est atténué ou méconnu dans la pensée philosophique par le pélagianisme rajeuni par Rousseau, qui rejette sur l'exemple toute la faute de sa transmission, et par le rationalisme qui ne voit dans le péché qu'une conséquence de l'imperfection humaine.

L'Ecriture admet l'existence d'un libre arbitre, assez fort pour éviter les grands péchés, mais trop faible pour réaliser la loi morale. La science, la science historique surtout, confirme cet enseignement, car elle fait voir dans les destinées humaines ces deux facteurs, la loi d'hérédité et la liberté de l'individu dans de certaines limites. Elle confirme le fait de l'unité de notre race et de la dépendance de chaque génération vis-à-vis des générations précédentes. L'hérédité n'est pas absolue, mais elle est réelle. « La croyance chrétienne diminue dans le passé nos responsabilités individuelles en chargeant nos ancêtres d'une partie du mal actuel, mais les augmente aussi dans l'avenir d'autant, en nous apprenant qu'à notre tour nous influons en bien ou en mal sur nos fils et nos filles par l'éducation, l'exemple et l'hérédité. » Elle a en outre le mérite de sauvegarder l'amour de Dieu, qui aime l'homme pour lui-même et pour son bien moral, en haïssant l'injustice, la volupté et l'orgueil; elle nous révèle le même Dieu qui se manifeste dans la création et dans la conscience et dont les punitions mêmes apparaissent comme un remède qui prépare l'action du médecin; enfin, elle nous fait comprendre que Dieu, pas plus que l'homme, ne peut assister impassible au spectacle du mal et fait naître en nous le désir et l'espérance de la Rédemption.

En cherchant à analyser l'ouvrage de M. Gindraux, nous nous sommes efforcés d'en faire saisir la marche, les contours et l'esprit; mais nous sentons bien ce qu'une telle analyse a d'insuffisant et nous craignons fort d'avoir, en quelque sorte, desservi notre auteur. En effet, l'intérêt de ce livre ne réside pas tant dans sa conception générale que dans les aperçus intéressants et souvent profonds qu'il renferme à profusion, dans l'abondance de ses informations et dans l'appréciation saine et impartiale des idées qu'il expose pour les combattre.

Nous aurions assurément bien des critiques à formuler si tel était notre but principal, quant aux idées et quant à l'expression.

Bornons-nous à dire, quant au style, qu'à côté de qualités remarquables, il présente malheureusement un caractère trop oratoire, trop peu coulant et je dirai trop artistique pour devenir facilement populaire. Assurément on peut admirer la variété des images et son coloris qui rappelle, dans un autre genre, les pages de Théophile Gautier; mais il lui faudrait moins de souci des nuances pour courir plus rapidement au but.

Peut-être y a-t-il aussi un manque de proportion entre les différents sujets traités, quant à l'importance qui leur est accordée. On s'attarde un peu trop aux *impressions générales* et aux discussions théologiques

qui les accompagnent, et l'on aimerait consacrer plus de temps à des sujets tels que *l'accord de la conscience et de la morale chrétienne* ou *le pressentiment d'Eden.*

Les pages consacrées au *surnaturel biblique*, sont assurément intéressantes à bien des égards. Cependant nous ne les trouvons pas convaincantes au point où nous l'aurions désiré. Leur place eût été, du reste, non pas dans cette première partie de l'œuvre qu'a conçue M. Gindraux, dans ce volume qu'il a intitulé *les premiers Fondements de la croyance,* mais dans une autre partie qui traiterait de la Rédemption.

D'ailleurs, convient-il de traiter cette question du surnaturel *a priori*, d'une manière générale, absolue et — qu'on nous passe l'expression — en bloc? Nous ne le pensons pas. Cette méthode, admissible dans une discussion philosophique, ne nous paraît guère à sa place dans un essai d'apologétique. On a fait de fort belles dissertations sur ce sujet. On parle de « brillantes défenses » du surnaturel. Mais il nous paraît que ce sont trop souvent des batailles dans les nuages, et que cette question, si jamais elle doit être résolue, ne le sera que par la méthode historique. C'est en s'efforçant de se placer dans le milieu historique qui a vu apparaître ces phénomènes qu'on appelle les miracles, et dans lequel ont pris naissance les relations que nous en possédons, que l'historien et le théologien les apprécieront avec le plus de chances d'exactitude et qu'on évitera les malentendus et les luttes oiseuses. La question du surnaturel est peut-être psychologique autant qu'historique. L'intervention surnaturelle de Dieu s'est effectuée essentiellement au sein d'Israël, mais on ne saurait admettre qu'elle se soit bornée à ce peuple, si grande que soit son importance. D'où vient donc que les autres peuples n'en ont pas eu conscience ou qu'ils ne l'ont connue que dans ses caricatures, sinon de ce qu'ils n'avaient pas cette croyance, aussi fondée que bienfaisante à la toute-puissance et à la liberté de Dieu. Les *régions de l'ombre de la mort* où ils vivaient ne sont-elles pas ce développement moral faussé, ce point de vue religieux inférieur, qui ne leur permettait pas de saisir l'action divine sous sa forme directe et immédiate, et qui ne leur laissait voir que les agents matériels et les intermédiaires? Il s'agit donc de réconcilier non pas les miracles avec les lois de la nature, mais l'esprit scientifique avec l'âme religieuse, deux pôles de notre nature qui ont chacun leur limite et chacun leurs moyens d'action.

Nous avons déjà dit que la partie à notre avis la plus féconde du travail de M. Gindraux, c'est le chapitre qui traite de la Chute sous

ce titre un peu vague : *le pressentiment d'Eden.* Ce chapitre nous paraîtrait même mériter d'être reproduit à part, si la chose était possible. Ce serait là une excellente monographie sur un sujet qui préoccupe à juste titre tous les esprits sérieux et elle serait certainement de nature à convaincre comme à nouveau ceux-là mêmes qui sont convaincus, tout en dissipant bien des préventions chez ceux qui ne le sont pas encore.

Ct. P.

PHILOSOPHIE

Paul-Emile Tulelli. — Esquisse d'une métaphysique de l'éthique[1].

Vinet, en traitant *de la spontanéité de l'esprit humain*, démontre par des arguments tirés de l'histoire et d'une étude vraie du cœur humain l'impossibilité d'une dépréoccupation absolue, de ce que les Allemands appellent *Voraussetzungslosigkeit* dans le domaine de la spéculation pure. Il dit excellemment (*Moralistes français des XVIe et XVIIe siècles*, pag. 354, 355):

« Lorsque la nature a réuni dans un même homme une âme très forte et un esprit méditatif, il ne faut guère s'attendre que l'âme prendra contre elle-même le parti de l'esprit. Le proverbe de droit que le mort emporte le vif ne trouve point ici d'application. Où la vie est forte, elle se soumet la pensée. Soit au début de la spéculation, soit dans son cours, l'âme toujours présente, toujours attentive à ses intérêts, s'arrange pour n'être pas éconduite. Le système prend insensiblement l'inflexion du caractère, et l'âme s'applaudit d'une coïncidence qu'elle a secrètement et à son propre insu ménagée. Le fils du célèbre Fichte nous apprend avec quelle joie son père, ayant achevé son système, le vit cadrer avec tous les besoins et les tendances de son âme élevée et forte. Il ne se doutait pas que c'était dans le sens même et dans l'intérêt de ces tendances qu'il avait spéculé: qu'il n'était pas possible qu'il eût jamais une philosophie à contre-sens de sa nature morale, et que rien n'est plus facile que d'assortir, en pareiles matières, son système à son besoin. »

[1] *Schema d'una metafisica dell'etica*, di Paolo Emiliano Tulelli. — Napoli 1872 et 1877. 2 vol in-4.

« Qu'il est effrayant, le mot de Pascal : « La volonté, organe de la » croyance ! » Mais combien il est vrai! Ce qu'on appelle la foi, dans la sphère des opinions humaines, est-ce autre chose que la volonté appliquée à des objets de spéculation? L'intensité de cette foi n'a-t-elle pas pour mesure exacte la force de la volonté? L'esprit de tel homme, quand il a fait son choix, est hors d'état de le remplacer par un autre, hors d'état d'être frappé de la force des objections qu'on lui propose, presque hors d'état de laisser tomber sur elles un regard distrait et fugitif, ou, si ces objections, forcément examinées, le laissent sans réplique, n'en conservant pas moins toute la tranquillité, toute l'impassibilité d'une foi qui est devenue en lui une affection, et qu'une affection pourrait seule effacer et détruire. Est-ce mauvaise foi? indifférence pour la vérité? Nullement : c'est l'effet d'une âme qui s'est approprié, qui a converti en sa propre substance des croyances qui, sans doute, se rencontraient avec ses dispositions les plus intimes. »

Appliquons à M. Tulelli, dans un sens favorable, cette page où Vinet visait les rêveries aprioristiques de l'école hégélienne, et nous aurons le secret, la clé du système vigoureusement spiritualiste de ce nouveau penseur. M. Tulelli dédie cette esquisse de l'éthique à la mémoire sacrée de ses parents dont la parole et l'exemple jetèrent dans sa jeune âme les premiers germes d'un système d'éthique dont il s'est constitué l'apôtre et l'apologète. Ses doctrines sont donc intimement liées à son développement intellectuel et moral : elles sont le fruit d'un arbre dont les racines plongent dans les profondeurs de son âme et dans le sol sacré de ses impressions les plus nobles. L'auteur ne pourrait les abandonner ou les modifier qu'en reniant tout son passé, qu'en abandonnant les plus précieuses traditions de la pensée italienne, les principes qui, à ses yeux, sauvegardent le mieux notre dignité, notre liberté et dont il attend le relèvement et le progrès de sa patrie.

Ce n'est pas que M. Tulelli laisse dans l'ombre ou bien qu'il dissimule les objections soulevées contre le spiritualisme par les champions de l'idéalisme et du matérialisme ; mais il ne les relève que dans leurs termes les plus généraux. On sent qu'il ne serait pas disposé à les écouter jusqu'au bout, à les réfuter en détail. L'inébranlable sécurité de ses convictions ne le lui permettrait pas. Il se peut que, dans son enseignement oral, le professeur napolitain dispute chaque pouce du terrain qu'il défend, aux attaques incessantes et variées que le scepticisme, le naturalisme et l'athéisme dirigent de

nos jours avec tant d'adresse et de persistance contre les enseignements du passé.

Mais ces deux petits volumes laissent l'impression que la critique, je ne dis pas le criticisme, n'est pas la disposition habituelle ni l'arme favorite de l'auteur. Sa tournure d'esprit ne ressemble pas à celle de son compatriote Mazzarella, ce Pascal italien si peu connu et si digne de l'être qui, s'il s'est permis d'esquisser dans sa *Critica della scienza* les principes généraux d'une science philosophique basée sur les besoins indestructibles de l'homme, ne l'a fait qu'après un magistral examen critique de tous les systèmes un peu marquants de philosophie ancienne et contemporaine.

Pour être juste avouons que le but de M. Tulelli, indiqué par le titre même de son livre, étant de rédiger une esquisse, un programme général de son enseignement, ce but comportait et, jusqu'à un certain point, commandait la méthode dogmatique et limitait la partie critique.

En désignant comme vigoureusement spiritualiste le système de M. Tulelli, nous sommes dispensé d'en donner une analyse détaillée. Le lecteur sait d'emblée qu'il s'agit des grands principes d'un Dieu créateur, personnel, conscient, cause et but suprême du bien et de la félicité; de l'homme créé libre, et responsable; de l'immatérialité, de la simplicité de l'âme faite pour chercher et réaliser dans cette existence et dans une autre économie le vrai, le beau et surtout le bien. C'est revêtir d'une forme nouvelle et d'un langage plus philosophique et j'allais dire plus chrétien l'ancienne devise: Dieu, vertu et immortalité. Le premier volume, après une introduction qui fixe clairement le domaine de la philosophie en général et de l'éthique en particulier, développe dans huit paragraphes *la théorie de la personnalité ou du sujet moral.*

C'est une étude préliminaire, mais indispensable de l'homme considéré sous toutes ses faces, mais essentiellement comme être moral, libre, responsable et doué d'un esprit immortel, ayant comme toute la création un but, une destinée.

Le second volume, dont la publication fut retardée d'environ cinq ans par une maladie de l'auteur, expose la *théorie du bien ou de l'objet moral.* Les 16 paragraphes dont il se compose parlent du réel, de l'idéal et de ses formes, de la loi, des attributs, de la loi morale, des principales catégories éthiques: le devoir, le droit, la sanction, le mérite et le démérite, la récompense, la peine et enfin l'idéal de félicité ou du souverain bien.

La conclusion exprime la conviction que cette doctrine, cette foi, se retrouvent à la base des enseignements de Cicéron et du catholicisme.

Il n'est pas inutile d'ajouter que, dans l'avis qui précède le second volume, M. Tulelli exprime son intention de publier une *Esquisse d'éthique appliquée et particulière*. Cette esquisse commencera par un aperçu critique des différents systèmes de morale et montrera ensuite comment l'idéal se manifeste et se réalise dans les réalités de la vie humaine.

Le fond et la forme de ces écrits ont quelque chose d'antique. L'écrivain a été à l'école de Platon, de Cicéron, de Dante, de Vico et, je pense, aussi de Mamiani. Son langage est abondant, souvent poétique et néanmoins clair, précis et naturel. Il y a du plaisir à le lire. On oublie, à cette lecture, la prose de la réalité et celle de certains philosophes allemands. La prose de M. Tulelli porte avec fierté un manteau, et ce manteau n'est pas troué.

M. Tulelli a déjà composé plusieurs autres ouvrages. Il n'est donc pas vrai qu'on ne pense pas dans ce beau pays de Naples. Sans parler des artistes et des savants, les penseurs, les philosophes rappellent de temps à autre au monde que l'esprit de la Grande Grèce n'est pas mort.

Comme M. Tulelli, Mazzarella, Vera, qui a fait connaître aux Français la philosophie de Hegel, Raffaele, Mariano son fidèle disciple, l'esthéticien Francesco De Sanctis, deux fois ministre de l'instruction publique, ne sont-ce pas des compatriotes dignes de Vico et de Galuppi? Si un jour la lumière cesse de nous venir du nord, elle nous viendra du Vésuve.

JEAN-JACQUES PARANDER.

Brenles, mars 1878.

CONSIDÉRATIONS

SUR LE

PRINCIPE VITAL DES ÊTRES

Le problème du principe de la vie, chez les êtres organisés, est vieux comme la philosophie. Autant de systèmes métaphysiques, autant de solutions. Aucunes déconvenues n'ont déconcerté les hardis chercheurs. Ceux-là même qui croient le problème insoluble ne laissent pas de s'en préoccuper. C'est qu'il y a là plus que l'attrait d'une curiosité philosophique, c'est que *la chose nous touche au vif*, comme dit Montaigne, et que le *principe vital*, nous le sentons bien, est notre avoir par excellence, le fond de notre être, nous-même enfin. Le connaître, mais c'est peut-être pouvoir entrer en rapports intimes avec lui, et lui rendre des services. Qui sait?

De là ces recherches incessantes, déçues cent fois. Ce problème est-il donc insoluble? Nous n'oserions l'affirmer, ni le nier. Il ne nous paraît pas soluble dans l'état actuel de la science. Mais on y pénètre avec plus de lumières et d'intérêt qu'autrefois. Au reste, toute curiosité philosophique mise à part, s'efforcer d'y entrer n'est point perdre son temps; aucune gymnastique intellectuelle ne fortifie et n'élargit l'esprit autant que la métaphysique, et aucun champ de recherche n'offre, par la variété de ses éléments, plus de ressources aux exercices de la pensée, que celui où l'on poursuit le principe vital.

On aborde ce sujet de deux manières, par le dehors et par le dedans, par l'observation physiologique, doublée de l'expé-

rimentation, et par l'observation psychologique : l'induction fait le reste. Or, qui ne voit qu'à la diversité des méthodes se joint ici la diversité des phénomènes. De là, pour la puissance de l'entendement en action, des occasions multipliées de s'appliquer et de se développer. A notre avis, ces deux ordres d'investigations doivent incessamment se soutenir, s'éclairer, se corriger l'un l'autre ; ce n'est que par leur effort combiné, leur concours sagement conduit, que la pleine lumière se fera, si elle se fait jamais !

En attendant, nous allons progresser en domaine d'hypothèse ; mais l'hypothèse n'est pas tant à dédaigner ; elle fut l'écueil, il est vrai, mais aussi l'un des plus grands attraits de la science et quelquefois son flambeau. Celui qui, sur le fait si minime de la chute d'un grave, se transportait tout à coup dans l'ordre universel, dédaignait-il donc l'hypothèse ? Est-ce que l'*a priori* ne domine pas ce trait de génie ? Et avant Newton, Harvey, Galilée et Képler, combien d'hommes illustres par leurs découvertes n'a-t-il pas inspirés ?

La plupart de nos auteurs contemporains qui se sont proposé d'approfondir le problème de la vie ont attaqué le sujet par le dedans, par la psychologie : nous les suivrons dans cette voie, leur méthode sera la nôtre, c'est la bonne, croyons-nous, c'est la vraie. L'observation psychologique exacte, riche de faits nouveaux et considérables, qui faisaient défaut aux anciens philosophes, nos devanciers, nous prêtera ses lumières, son concours, au moment opportun. Ne laissons pas de donner acte, en attendant, aux physiologistes et aux physiciens, afin d'apaiser leurs scrupules et de nous ménager leur bienveillante attention, de cette vérité : que les sciences expérimentales peuvent, pour ce qui leur est propre, vivre et progresser en dehors de la considération des causes premières, qu'il leur suffit de formuler l'ordre de succession des phénomènes et d'appeler cause la loi. Qu'importe, en effet, à qui use de la formule de Newton, que les corps soient attirés ou poussés, et à qui rapproche tel élément d'un corps vivant, pour obtenir telle série d'actes, que le mouvement réglé soit produit par l'âme inconsciente, par un principe vital distinct d'elle et des

organes, par un grand ressort organique, ou par tout autre moteur!

Quoi qu'il en soit, à l'heure où nous écrivons ces lignes, où en est la question? Il importe de l'indiquer en peu de mots. Après les discussions brillantes, mais confuses, de l'*Académie de médecine* (1861), des hommes spéciaux, des philosophes de profession ont repris le débat, et sont entrés sur le terrain des physiologistes, armés d'une juste et sévère critique. C'est d'abord l'ex-doyen de la faculté des lettres de Dijon, le savant et regrettable M. Tissot, qui publie deux forts volumes in-8: *La vie dans l'homme*, une psychologie, suivie d'une métaphysique de la vie. Le lendemain, son collègue de Lyon, M. Bouillier, nous fait lire un livre d'un mérite exceptionnel: *Le principe vital et l'âme pensante*, qui résout comme le premier la question dans le sens de l'*animisme*. Ainsi, pour ces deux maîtres, l'âme fabrique son corps, le meut, l'anime enfin. L'ouvrage de M. Bouillier est ce que l'on a écrit de plus complet, de plus concluant, de nos jours, sur ce sujet. La thèse n'y est pas seulement traitée avec un soin parfait, au point de vue de l'histoire, elle y est présentée et soutenue avec toutes les ressources d'une méthode irréprochable, d'une psychologie perfectionnée et d'une dialectique sûre d'elle-même, qui va au-devant des objections. M. Frank de l'Institut, dans son remarquable compte rendu des travaux susnommés, s'inscrit, lui aussi, en faveur de la théorie d'Aristote, des Pères, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Claude Perreault, de Stahl. M. Garnier, résumant la discussion pour l'*Académie des sciences morales*, ne nous semble pas s'être décidé très nettement sur le point de doctrine; il est vitaliste, mais comment l'est-il? Comme Jouffroy et les philosophes de son temps, M. Garnier incline à débarrasser l'âme du soin de diriger la vie animale, de s'occuper selon le mot de notre regrettable Trousseau, du *pot au feu de l'économie!* (*Discours à l'Académie de médecine.*) Dans un livre excellent sur *Le vitalisme et l'animisme de Stahl*, M. Albert Lemoine, maître des conférences à l'école normale, commente le célèbre animiste, le discute, s'inscrit contre lui, faisant cependant réserve de son vitalisme qu'il loue. M. Le-

moine sépare avec Jouffroy la psychologie de la physiologie, le domaine de l'âme de celui du corps, il est vitaliste, mais il hésite entre les vitalistes organiciens de Paris et ceux de Montpellier, qui considèrent le principe vital comme une force à part, distincte de l'âme et des organes. Sous cette double forme, le vitalisme, selon M. Lemoine, soulève moins de difficultés et n'explique pas moins bien les faits que l'animisme. Par opposition, M. l'abbé Thibaudier, professeur de philosophie aux Chartreux de Lyon, se présente pour la théorie d'Aristote et de la tradition. Dans sa brochure : *Du principe vital, à l'occasion de discussions récentes*, il insiste sur les raisons qui plaident pour l'animisme, mais il invoque aussi l'autorité, voire même celle de Pie IX, dont une lettre récente a fait de l'animisme presque un article de foi ! Enfin M. le professeur Janet, de l'Institut, analyse et critique avec beaucoup de finesse, dans le *Journal de l'instruction publique*, le savant livre de M. Bouillier, indique ses propres tendances vers l'animisme, mais non sans proposer des doutes et sans accorder un encouragement inattendu aux organiciens. Le débat est toujours ouvert et nous pensons qu'il n'est pas inopportun d'y entrer.

I

Déterminer le principe de la vie chez l'homme et les êtres organisés, tel est le but à atteindre. Est-ce l'âme qui se fabrique son propre corps ? Est-ce le corps qui se constitue par sa propre puissance ? Est-ce un principe de vie distinct de l'âme et des organes qui pourvoit à l'organisation ? *Hic labor !* En résumé : *Animisme*, *organicisme* ou *vitalisme ;* il n'y a que ces trois solutions. Chacune, il est vrai, revêt des formes très variées. Essayons de différencier sommairement les théories.

Quiconque affirme que la vie ne peut être ramenée aux lois des corps bruts, qu'elle atteste et implique la présence de propriétés ou forces spéciales, est vitaliste. Quiconque soutient, au contraire, que la vie est le résultat de l'organisation, tandis que celle-ci ne relève que des lois ordinaires de la mécanique, de la physique ou de la chimie, est un organicien pur, par op-

position à ceux qui se prétendent, à tort ou à raison, des organiciens vitalistes. Enfin sont animistes les philosophes qui, depuis Aristote, enseignent que l'âme est le principe unique de tout ce qui se produit dans l'homme, faits de conscience ou phénomènes physiologiques. Nous remarquerons que l'animisme est une des formes du vitalisme, puisque pour lui l'âme est une force spéciale. Mais l'organicisme, ou plutôt un certain organicisme prétend être, lui aussi, une des formes du vitalisme. On lui conteste sa prétention. Soyez, réplique-t-on aux partisans de cette visée, soyez nettement, franchement vitalistes, soyez avec les animistes de la vieille ou de la nouvelle école, ou bien avec les duodynamistes de Montpellier; ou sinon, soyez vous-mêmes, c'est-à-dire organiciens purs; on ne vous accusera pas du moins d'inconséquence! Quant à votre doctrine dite organo-vitaliste, est est hybride, contradictoire, partant non viable. passez dans l'un ou l'autre camp. Telle a été, dans ces derniers temps, la thèse éloquemment soutenue par M. Janet contre les organiciens vitalistes de l'école de Paris. Triomphe-t-elle de leur résistance? Nous en dirons notre sentiment en temps et lieu.

Ces préliminaires doivent suffire, il est temps d'entrer dans le sujet même en attaquant le problème par le dedans, par la psychologie, sur les traces de nombreux devanciers, et particulièrement de MM. Tissot et Bouillier, qui, parmi nos contemporains, sont ceux qui ont donné le plus d'éclat à l'animisme. Cette analyse inépuisable est toujours très digne d'intérêt et d'un intérêt fructueux.

Faut-il, dit M. Bouillier, faire entrer dans la définition de l'âme la puissance de vivifier le corps, ou faut-il la retrancher, pour n'y laisser subsister que la pensée? S'il faut l'y faire entrer, l'âme est réellement l'unique principe des phénomènes de la vie et des phénomènes de la conscience, l'animisme ou monodynamisme est fondé. Mais, pour comparer les doctrines et les juger, il importe, en premier lieu, d'étudier l'âme, de la connaître, autant qu'on le peut, par le témoignage de la conscience. Or, connaissons-nous l'âme directement? Non : nous ne la connaissons que par ses phénomènes. On peut dire que

nous la serrons de très près dans cette affirmation première et fondamentale, *moi*, qui est une intuition, c'est-à-dire une vue immédiate ; mais le moi n'est pas l'âme ; de plus près encore peut-être dans cette manifestation précise de nous-mêmes, de notre personne, *moi je veux ;* mais la volonté n'est pas l'âme. Si la pensée, la volonté, la liberté nous découvrent une partie de la nature de l'âme, une partie constitutive, essentielle, la meilleure sans doute, par voie d'induction irrésistible, elles ne nous apprennent pas pour cela tout ce qu'elle est!

Nous regrettons d'avoir à nous séparer sur ce point considérable entre autres, d'un écrivain qui a toute notre sympathie, sans nous demander avec lui « si la cause de l'animisme en souffrira? » Nous n'invoquerons pas contre ses vues la psychologie de son ancien collègue M. Tissot, celle du savant livre *La vie dans l'homme*, nommé ci-dessus ; nous ne prétendrons pas, avec le philosophe de Dijon, à l'encontre de M. Bouillier, « que le moi conçu comme sujet avec ses caractères d'unité et d'identité est *un produit de la raison*, *une conception sans objet propre*, une abstraction par conséquent. » Non, nous n'irons pas jusque-là, car n'accorder aucun objet propre, aucune valeur objective, aux conceptions fondamentales de la raison, c'est simplement le kantisme et le scepticisme. Mais nous n'exagérerons pas, d'autre part, la portée des conceptions, des affirmations primitives de la raison, comme l'a fait M. Bouillier, que nous combattrons dans un instant. A ceux d'abord qui suivent les traces de Kant et de M. Tissot nous ferons remarquer que sous peine de scepticisme irrémédiable, on ne méconnaît pas un fait fondamental, le caractère absolu de la raison, et ce qu'il a d'irrésistible dans ses conséquences immédiates. Encore un coup, lorsque je vais du moi, qui est une intuition, à sa substance, à son être même, par un développement nécessaire de l'intuition qui prend corps, pour ainsi dire, je le fais en un seul temps, en un seul acte affirmatif, non en deux et par abstraction, comme l'a prétendu M. Tissot. J'use ainsi d'un dogmatisme primitif en dehors duquel il n'y a plus rien que le vide! La séparation que l'on prétend établir ici entre la connaissance du sujet et celle de l'objet est toute logique et fictive ; cette sé-

paration, cette distinction de pure dialectique, va contre une affirmation à deux termes, si l'on veut, mais indivisiblement unis et égaux en droits, dont le premier, la pure intuition, est une croyance primitive de l'ordre psychologique, tandis que le second, qui fait un pas au delà du phénomène, est une croyance primitive, elle aussi, mais liée à l'autre, il faut le répéter, par un trait d'union qui ne se rompt pas. Qu'on nous fasse connaître, si on le peut, la différence de leurs titres.

Puisque nous y sommes, on nous permettra d'insister contre un des principaux interprètes du kantisme en France, en montrant toute la fragilité de sa psychologie. Nous dirons donc ce dernier mot à M. Tissot : Vous qui niez toute science de l'absolu, n'allez-vous pas contre votre propre principe, en affirmant absolument que les limites que vous assignez à la certitude sont infranchissables? Où avez-vous pris ce droit ? et pourquoi votre raisonnement serait-il au-dessus de la raison même? D'ailleurs achevez votre œuvre, réduisez la certitude à ce qui lui appartient dans les limites de votre système, et vous n'aurez plus à accorder à votre moi abstrait, pour la légitime affirmation de lui-même, de son existence éphémère, que l'instant indivisible du fait de conscience actuel. Si la mémoire, comme vous l'écrivez, « est la condition qui nous fait exister à nos propres yeux, » à peine le moi tombe-t-il dans le passé, et cela sans trève, qu'il n'existe plus pour nous qu'à titre d'un souvenir ; mais si le souvenir n'est certain, selon vos principes, qu'en tant que fait psychologique (intuition), l'objet du souvenir, ce moi dont on se souvient n'est plus actuel, il appartient à l'ordre objectif, et à ce titre, c'est vous qui l'avez déclaré, il n'a peut-être bien aucune réalité? C'est ainsi que le moi de l'idéalisme subjectif se fuirait lui-même sans merci, tombant incessamment dans le gouffre de l'incertain ; c'est ainsi que notre certitude d'être, que notre réalité misérable, n'aurait plus pour elle que l'indivisible moment !

Justice étant faite d'un des excès de l'idéalisme kantien, pour reprendre le fil de notre critique nous dirons : Entre la psychologie exagérée, ultra-ontologique de M. Bouillier, qui prétend connaître l'âme en son essence même, définitivement,

et celle de presque tout le dix-huitième siècle philosophique, résumée par Voltaire en une ligne, « l'âme est l'agent inconnu de phénomènes connus, » il y a un moyen terme, une bonne place à prendre. On compromettrait assurément la spiritualité, qui ne serait plus qu'une conjecture plus ou moins probable, si on allait jusqu'à la réserve de Voltaire, jusqu'à Condillac, Helvétius et Hume, voire même jusqu'à Locke et Dugald-Stewart ; mais on ne la compromettrait peut-être pas moins si on allait jusqu'où vont aujourd'hui M. Bouillier et quelques autres philosophes du meilleur renom, dans leurs affirmations ontologiques. Donc, il nous importe d'épuiser dès l'abord cette discussion.

Oui, nous connaissons quelque chose de plus que les manières d'être de l'âme, mais nous ne le connaissons, ce quelque chose, que par induction; pour être dans ce cas nécessaire, irrésistible, l'induction ne perd point ses caractères propres; or on les altère profondément en les confondant avec ceux de l'intuition ou vue immédiate. C'est précisément ce qu'a fait M. Bouillier. Il y a là pour lui, pour l'animisme qu'il professe, un point de doctrine fort important, sur lequel il insiste à dessein. Notre auteur blâme les traités de philosophie du dix-huitième siècle, parce que, dit-il, « ils débutent à peu près invariablement par cette déclaration: nous ne connaissons l'âme que par ses facultés et ses facultés que par leurs effets. » (*Le principe vital*, pag. 8.) Mais en vérité, pour connaître l'âme autrement que par ses facultés et leurs effets, il faudrait écarter la psychologie, et pénétrer jusqu'à l'âme sans traverser la conscience. Or, Jouffroy lui-même dont M. Bouillier rappelle la conversion, Jouffroy lorsqu'il renonce à ses premières vues, qui furent à cet égard, celles du dix-huitième siècle, ne prétend pas, assurément, avoir épuisé la connaissance de la cause en soi (de l'âme), et savoir, lui, *tout ce qu'elle est*, s'arrogeant le droit énorme, abusif, de transformer une vue inductive en une vue immédiate ou directe ! Non sans doute « l'âme n'est pas si loin de nous; » M. Bouillier a le droit de l'écrire; mais l'identification qu'il prétend faire, dans un même fait de conscience, du phénomène et de la cause vue jusque dans son fond, est absolument arbitraire. « Dans le

monde intérieur, nous dit-il, *sujet* et *cause* sont des faits d'expérience. » (*Le principe vital*, pag. 8.) D'expérience oui, mais d'expérience *médiate*, si ces deux termes peuvent se concilier! Si Kant a séparé le *phénomène* du *noumène*, la manière d'être de l'être, de façon à rendre le noumène ou l'être tout à fait inaccessible, et si en cela il s'est égaré, méconnaissant les droits de la raison, ce n'est sans doute pas être plus fidèle que lui à la saine psychologie, que d'exagérer la portée de ces droits et d'en franchir les limites. Mais approfondissons cet examen critique.

Descartes, on le sait, définit l'âme *une chose qui pense*. Il semble, par cet énoncé même, faire une distinction entre la chose, l'âme, et son mode, la pensée. Cependant M. Bouillier le développe et l'interprète en ces termes : « Suivant Descartes, la nature de l'âme est *la pensée ;* la pensée n'est pas seulement un attribut, mais *l'essence de l'âme.* » (*Le principe vital*, pag. 12.) Soit ; mais la pensée essence est-elle, pour Descartes, l'âme même, l'âme en son fond, l'âme substantielle, ou sa propriété fondamentale, essentielle? Elle est sa propriété essentielle, elle n'est que cela, et Descartes le professe explicitement comme nous l'allons voir. Lorsque M. Bouillier lui objecte : « Qu'il n'y a point de pensée sans quelque chose qui pense, sans un sujet en qui et par qui s'opère la pensée, et qu'enfin *prendre la pensée pour l'âme, c'est prendre l'acte pour la substance* » (*Le principe vital,* pag. 12), l'illustre rénovateur de la philosophie pourrait se contenter de lui répondre : mais j'ai défini l'âme *une chose qui pense !* Qui donc sait mieux que M. Bouillier que Descartes, serré de près par ses contradicteurs, a éclairci ce point de doctrine de manière à ne laisser subsister aucun doute, aucune équivoque. Ouvrons ses œuvres. (*Collect.* Chaix, tom. Ier.) Il écrit : « Mais qu'est-ce donc que je suis? Je suis *une chose qui pense.* Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, *qui veut, qui ne veut pas,* qui imagine aussi et qui sent. » (*Œuvres*, pag. 108.) Cela est clair de soi, assurément; mais il est bon que Descartes s'interprète lui-même.

Dans ses réponses sur la deuxième méditation il s'exprime ainsi, comme s'il avait entendu l'objection de M. Bouillier : « Il ne sert de rien de dire, comme fait ici ce philosophe, qu'une pensée ne peut être le sujet d'une autre pensée ; car qui a jamais feint cela que lui ? Mais je tâcherai d'expliquer ici, en peu de paroles, tout le sujet dont il est question. Il est certain que la pensée ne peut pas être sans quelque chose qui pense, et en général aucun *accident,* aucun *acte* ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'accident ou l'acte. » (Tom. Ier, pag. 209.) Voilà, ce semble, qui est assez décisif, la pensée est le sujet et l'âme est la substance. *Est-ce que la pensée*, dit Descartes, *peut être le sujet de la pensée?* Qui a jamais feint cela, en interprétant Descartes, sinon le philosophe auquel il s'adresse, et aussi M. Bouillier? Et un peu plus loin, pour corriger certaines expressions équivoques dont il s'était servi : « Je ne nie pas que moi qui pense ne sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode ; mais où je demande : *Qu'y a-t-il donc qui soit distingué de ma pensée?* j'entends cela des diverses façons de penser qui sont là énoncées, et non de ma substance. » (Tom. Ier, pag. 210.) Si M. Bouillier cependant tient à obtenir de Descartes une formule plus précise encore de son sentiment à cet égard, la voici : « Car, comme j'ai déjà remarqué ailleurs (2e méditation), nous ne connaissons point les substances immédiatement, par elles-mêmes, mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés. » (Tom. Ier, pag. 213.) Il y aurait bien d'autres passages à extraire, mais il faut se borner. Une autre question se pose immédiatement, c'est celle de l'activité de l'âme de son activité essentielle. « L'âme, reprend M. Bouillier, n'étant (selon les Cartésiens) *que pure pensée*, c'en est fait non-seulement de l'activité volontaire et libre, mais de l'activité spontanée, de l'activité à tous ses degrés et sous toutes ses formes. » (*Le principe vital*, pag. 13.) A cette objection, Descartes a déjà répondu: « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui conçoit, qui doute, qui nie, qui *veut*, qui ne *veut* pas. » Or,

la volonté est active, apparemment, et si la volonté est une pensée, au sens de Descartes, comment donc la pensée n'est-elle pas active? et comment prétendre que c'en est fait de l'activité volontaire et des autres formes de l'activité? Ou bien encore comment prétendre que l'effort ne s'expliquera plus et que le mouvement voulu cherchera vainement son origine? « On sera donc obligé, s'écrie avec une sorte d'effroi M. Bouillier, de revenir aux causes occasionnelles? » Oui, peut-être, mais avec mesure, avec explications et pour d'autres raisons que celles de Mallebranche.

Maine de Biran lui-même, qui s'est si vigoureusement emparé de l'activité de l'âme, dans le fait de l'effort musculaire, ne satisfait pas complétement M. Bouillier. « Avec Descartes et Condillac, écrit-il, l'âme n'était que pensée ou sensation ; avec Maine de Biran, elle n'est que volonté. » « Mais, poursuit-il, si l'âme, en son fond, n'est ni pensée, ni sensation, ni volonté, qu'est-elle donc? Cherchons par la conscience quel est le sujet commun de ces diverses manifestations; voyons si, de ce sujet, ne sort pas, avec la pensée et la volonté, la vie elle-même. » (*Le principe vital*, pag. 15.) Oui, cherchons, approfondissons, s'il se peut, avec M. Bouillier le problème ardu de la nature de l'âme.

II

On a vu par ce qui précède qu'il y a déjà pour nous deux vérités acquises; la première, c'est que Descartes n'a jamais identifié, comme on l'a prétendu, l'âme avec la pensée; si quelques cartésiens excessifs l'ont osé, qu'ils en soient seuls responsables; la seconde, c'est que Descartes n'a nullement dénié à la pensée l'activité, puisque, pour lui, penser, ce n'est pas moins *vouloir* que *concevoir*. Et maintenant l'âme pense-t-elle toujours? C'est probable, puisque la pensée est une de ses propriétés essentielles. Descartes l'enseigne explicitement, mais avec des atténuations dont il faut tenir compte. D'un autre côté, si l'âme est active essentiellement, est-elle l'*activité même*, ainsi que l'enseigne M. Bouillier, est-elle, d'un mot, *une acti-*

vité? Non ; l'âme n'est pas plus une activité qu'elle n'est une pensée ; c'est ce que nous soutiendrons contre l'auteur du *Principe vital.* Mais agit-elle toujours? C'est encore très probable, puisque l'activité est, comme la pensée, relative à l'essence, puisqu'elle est une des propriétés essentielles de l'âme, que nous pouvons connaître. Autre chose est, en effet, l'essence proprement dite d'un objet ou d'un être, autre chose est l'un de ses attributs essentiels ; nous pouvons connaître des attributs essentiels, mais l'essence proprement dite se confond avec le fond même de l'être, et s'enveloppe à jamais pour nous dans le mystère de la substance.

Cependant, M. Bouillier écrit ce qui suit : « *L'effort révélé par le sens intime est le fond même de notre être.* » (*Le principe vital*, pag. 48.) Effort, ici, signifie simplement *activité*, et non pas exclusivement, comme on pourrait le supposer, *effort voulu.* Si nous parlons ainsi, c'est que Jouffroy, entre autres, admettant l'existence d'une faculté locomotrice, ne lui attribue que les mouvements corporels volontaires. M. Garnier dote l'âme, lui aussi, de la force motrice ; mais il attribue aux propriétés du corps la plupart des mouvements qui s'opèrent dans les organes. « Ces actes seuls, écrit-il, appartiennent à l'âme dont nous avons eu conscience au moins une fois et que nous pouvons recommencer volontairement. » Ceci soit dit pour différencier catégoriquement la doctrine de M. Bouillier de toute autre. Au reste, le mieux est de le laisser la formuler lui-même. « L'âme n'est ni une pensée, ni une sensation, ni même une volonté, mais elle est *la force* en qui et par qui elles existent, leur racine commune, leur cause, leur sujet. Supprimez cette force que nous ne cessons de sentir partout au dedans de nous, non-seulement vous supprimez tous ces modes intérieurs, mais l'âme elle-même aura cessé d'exister. » (*Principe vital*, pag. 27.) On a fait de nos jours un singulier abus de ce terme : *la force, une force !* Donc, reprend notre auteur, « toute la nature de l'âme est activité ; tous ses modes sont des modes d'action ; *l'âme est une force.* » (*Principe vital*, pag. 27.) En d'autres termes : la force est son propre substratum, la force est *en soi*, elle se suffit à elle-même, elle épuise la notion du sujet âme ; si

c'est en tant que force qu'elle veut, c'est en tant que force qu'elle sent, qu'elle conçoit, qu'elle fait même évidemment ce que nous savons si bien qu'elle subit, à savoir, ce mode particulier de la substance spirituelle que nous nommons l'idée nécessaire. Examinons.

M. Bouillier argumente comme il suit contre Descartes. « Sans la pensée, il est vrai, nous ne saurions rien de l'âme ; cependant prendre la pensée pour l'âme, c'est prendre l'acte pour la substance ; or, de même qu'il n'y a pas d'étendue sans quelque chose d'étendu, de même il n'y a point de pensée sans quelque chose qui pense. » (*Principe vital*, pag. 12, 1re édition.) Et il insiste, continuant sa démonstration. « Supprimez le sujet, *la chose qui pense*, et vous n'aurez plus qu'une spiritualité abstraite qui est au risque de s'évanouir comme une ombre à la première défaillance. » (*Ouvr. cit.*, pag. 12.) Dans un opuscule contre l'animisme, nous répondions à M. Bouillier en ces termes, retournant contre lui l'argument : « Supprimez le sujet, *la chose qui agit*, et vous n'avez plus qu'une activité abstraite qui est au risque de s'évanouir comme une ombre à la première défaillance. » Par quel privilége, demandions-nous, l'activité sans sujet serait-elle autre chose qu'un phénomène sans substance ? Quel est son droit particulier à se passer de substratum ? C'est qu'elle est le substratum même, reprend M. Bouillier. Mais là est le problème. L'intuition ne le résout pas. Or certains faits, des faits considérables tant de la vie de conscience que de la vie de relation et de la vie physiologique, semblent s'inscrire contre l'hypothèse de M. Bouillier. Pour ce moment, nous nous bornerons à consulter les faits de conscience.

Comment se forment-ils en nous ? Comment se forment naturellement ces modes de la conscience qui sont marqués au coin de la nécessité ? Comment se forme en nous l'idée nécessaire qui est, comme toute pensée, un mode de notre âme ? Observons ses caractères. Le caractère spécifique, indéniable, de l'idée nécessaire consiste en ce qu'elle est absolue et qu'elle s'impose. Vainement voudrait-on décliner sa loi. Elle est en nous, comme l'a remarqué M. Cousin, mais au-dessus de nous.

C'est bien là cette empreinte de l'ouvrier divin dans son ouvrage dont a parlé Descartes. Et c'est précisément ce caractère absolu qui a suggéré à M. Cousin sa formule de l'impersonnalité de la raison. Comment, en effet, la personne pourrait-elle s'imputer ce qui la domine et l'oblige, ce qui est, pour elle, règle, ordre, commandement? Non, cette vérité vraie, vraie dans le ciel et sur la terre, entre autres vérités, vraie pour Dieu et pour les hommes, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, ne peut pas être et n'est pas une production fragile, un menu fruit de notre puissance personnelle. Non, cette autre vérité, cette loi morale qui éclate en nous comme le soleil de la conscience, qui nous subjugue comme loi, nous étreint ou nous entraîne comme sentiment, saisissant ainsi l'homme tout entier, n'est point de nous, de notre personne, et si la théorie de l'origine des idées est encore en litige, ce n'est pas celle de l'animisme qui clora la discussion!

Revenons à notre question : Comment se forment en nous les idées nécessaires? « C'est l'effort révélé par le sens intime, nous a dit M. Bouillier, qui est *le fond de notre être*. Mais, poursuit-il, l'effort ne se produit pas dans le vide ; il n'a lieu qu'à la condition de quelque chose qui résiste, sinon il s'évanouit. Effort et résistance sont des termes corrélatifs. Quel est donc ici le terme résistant contre lequel a lieu cet effort immanent dont le sens est identique, comme dit si profondément Maine de Biran, avec le sens de la conscience elle-même? Tout de même que nous avons la connaissance de cet effort, dans lequel on se convaincra de plus en plus que notre être réside, tout de même nous avons une connaissance, une perception immédiate de l'élément résistant, sur lequel il ne cesse d'agir, c'est-à-dire du corps avec chacun de ses organes. » (*Le principe vital*, pag. 18.) Cette théorie de l'effort, qui est de Maine de Biran et d'où l'on a induit la théorie du *sens vital*, à laquelle M. Bouillier touche dans ce passage et qu'il développe ailleurs, ne nous paraît pas être d'une inébranlable solidité ; nous essayerons de le démontrer en temps utile.

Mais tenons-la pour vraie provisoirement, et demandons-

nous, puisque effort et résistance sont des termes corrélatifs, et puisque, sans le second terme, le premier disparaît, assure-t-on, demandons-nous d'où vient la résistance qui donne lieu à la formation de ce qu'on nomme l'*idée?* Que l'*âme force* rencontre en permanence le corps et que de ce contact naisse, si vous le voulez, la sensation, le sentiment de la vie, cela peut se concevoir, sous réserves. Mais, dans une conscience, l'idée, supposons-le, l'idée nécessaire n'est pas encore; or, d'après M. Bouillier, d'après M. Tissot et d'autres animistes, c'est la spontanéité de l'âme, la spontanéité de la force inconsciente qui produit cette idée nécessaire que nous prenons pour type. Comment? La force qui, dit-on, s'évanouirait sans l'opposition, sans la résistance, se crée ainsi un objet, l'idée, c'est-à-dire une résistance, en somme, puisque l'idée s'impose à nous et nous domine. Mais qui n'aperçoit ici le paralogisme? « L'effort, avez-vous dit, ne se produit pas dans le vide. » Il en est ainsi, vous l'avez admis, pour les plus humbles comme pour les plus élevées manifestations de la conscience. Mais, encore un coup, nous venons de le supposer, l'idée n'existe pas encore, c'est le vide, à moins qu'une cause, autre que nous-mêmes, ne vienne concourir à la produire en nous. Cette cause n'est pas le corps, apparemment. D'où vient donc l'idée? D'où vient ce mode passif de notre âme, ce mode positivement passif, bien qu'il soit nôtre? Nous disons nôtre, parce que nous sommes en même temps actifs, et qu'il n'y a pas de personnalité sans l'activité qui fonde l'unité réelle du moi. D'où il vient, ce mode passif? D'une rencontre. Mais qui donc concourt de la sorte en nous et avec nous? Le sceau de l'ouvrier divin dans son ouvrage, dont parle Descartes, ne serait-il point peut-être le résultat de quelque action secrète, constante et réglée, de la cause infinie sur les causes secondes? Et n'y aurait-il rien de bon, pour l'origine des idées, dans cette psychologie et dans cette métaphysique de Malebranche, trop décriées, qui se résolvent en la *vision en Dieu?* Dieu, dit Fénelon, travaille, comme un mineur, au fond des âmes. Sont-ce là de vains mots? et faut-il les écarter *a priori*, comme mystiques et imaginaires? D'où vient cette répugnance de tant de philosophes à rapprocher Dieu de nous?

S'il s'agissait du Dieu *immanent*, du Dieu d'un panthéisme quelconque, on consentirait à lui faire accueil et à raisonner ; mais du moment qu'il s'agit du Dieu *transcendant* du théisme et de son action sur le monde, directe, immédiate, bien qu'incessante et réglée, le préjugé se récrie ! Hypothèse pour hypothèse, entre la visée si claire, si explicative, si facile à comprendre, d'un cartésien illustre, et l'autre, notre choix est fait, sauf explication et commentaire. Mais ne rompons pas le fil de la discussion.

M. Bouillier, dans sa dernière édition du *Principe vital*, réfute un passage de notre opuscule sur l'animisme, en ces termes : « On nous a opposé l'existence de modes purement passifs ; des modes passifs, s'il en existait, seraient, en effet, en contradiction avec l'essence que nous attribuons à l'âme. Mais où les trouver? Où les placer? Toujours l'âme agit ou réagit, jamais elle n'est absolument inerte. » (*Le principe vital*, pag. 26.) Il est certain que, si des modes étaient absolument passifs, ils n'appartiendraient à aucune personne, puisqu'il n'y a pas de personnalité sans activité. Ils seraient, dans ce cas, comme s'ils n'étaient pas. Mais, avions-nous écrit, le fait de conscience est formé, caractérisé par deux sortes de phénomènes, l'*actif* et le *passif*, qui se confondent dans l'indivisible unité du moi. Qui ne souscrirait à cette psychologie? Nous ajoutions : Le point central de la conscience est notre activité libre. La personne, assurément, ne se formerait pas, ne se constituerait pas sans le passif, sans l'*idée*, sans l'idée qu'elle subit, tel est notre point de vue; mais, lorsqu'elle se détermine, avec et par le concours du passif, c'est dans l'activité libre qu'elle se reconnaît. Donc la personne a, sinon pour essence, du moins pour attribut essentiel, ce qui est bien différent, l'activité. Nous maintenons fermement cette vue psychologique, nous ne combattons que l'excès qui fait de l'âme *une activité* et ses conséquences. C'est en ce sens et pas autrement que nous avons parlé de modes purement passifs ; s'ils sont tels, bien que nous soyons là, nous actifs, afin qu'ils soient nôtres, c'est que nous les subissons entièrement, c'est que nous ne sommes pour rien, au moins directement, dans leur production.

Notre conclusion est que la force, pas plus que la pensée, n'est l'essence de l'âme. On dit, c'est M. Bouillier qui parle : « que Maine de Biran lui-même, après avoir mis en si grande lumière l'activité de l'âme, a eu le tort d'imaginer *on ne sait quel absolu de la substance*, par delà cette force active de laquelle seule nous avons conscience. » (*Le principe vital*, pag. 28.) Descartes a eu le même tort et nous y persévérons. M. Ravaisson, il est vrai, contredit cette opinion, et pense, lui aussi, que l'âme aperçoit son fond qui est tout activité. La très haute estime que nous professons pour ce penseur d'élite ne nous changera pas. Bien qu'en écrive l'honorable M. Bouillier, ce n'est pas « se faire une idée vulgaire de la substance et lui donner pour caractère essentiel la fixité, l'immobilité, par opposition à la mobilité, à la fluidité des phénomènes, » que de conclure comme nous venons de le faire, c'est simplement attribuer un corps commun à des phénomènes variés, opposés, qui le réclament absolument, sans laisser de se reconnaître ignorant de l'essence des choses.

En dernière analyse, M. Bouillier a pris sa notion de la force dans celle de l'effort voulu, sur les traces de Maine de Biran et de ses disciples; mais la notion d'effort voulu correspond, nous allons le démontrer, à quelque chose de complexe; seule, la notion d'activité, mais d'activité toute spirituelle, marquant la causation, la simple décision de l'esprit, correspond à l'essence simple, à l'unité réelle. Est-ce à dire que, même de l'activité, on puisse prétendre, comme le fait M. Bouillier, qu'elle est son substratum à elle-même, qu'elle supporte tout et n'est supportée par rien, qu'elle épuise enfin la notion du sujet, la notion de substance? Non, certes; aucune propriété essentielle, si intime à l'âme qu'elle puisse être, ne nous en révèle le fond.

Jetons maintenant un regard sur la théorie si féconde en conséquences, assure-t-on, de l'effort voulu, étudions de près cette visée fondamentale d'un profond penseur, de Maine de Biran, soumettons-la à l'épreuve d'une analyse rigoureuse.

III

Si l'âme est une force, s'entend une cause efficiente de mouvement, ou mieux, si elle est capable de force, ce qui est possible, cela n'est ni clair de soi, ni démontré. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle est une cause, une cause spirituelle, comme dans la décision de l'esprit, et de la sorte, de quelque façon que certains mouvements s'effectuent, l'âme est un principe de mouvement. Serait-elle donc capable, à titre de cause efficiente ou productive, de ce qu'on nomme l'*effort ?* Est-ce la volonté même, comme le soutient Maine de Biran, qui agit directement et efficacement sur le muscle, dans la contraction voulue ? L'expérience interne résout-elle cette difficulté ? Pesons les raisons de Maine de Biran.

Les cartésiens ont sans doute méconnu le rôle et l'importance de l'activité personnelle ; mais nos philosophes de l'école de Maine de Biran, issu lui-même de Leibnitz, à certains égards, ont exagéré le fait principe de notre activité libre. Lorsqu'on écrit, par exemple : la volonté c'est la personnalité, toute la personnalité, le moi lui-même, on ne fait pas la part, dans le moi, de ce qui est reçu, du jour spirituel, du passif, de l'idée nécessaire. Le moi, en effet, se constitue par une union ineffable, dans la même substance finie, du *passif* et de l'*actif*. Mais lorsqu'au lieu de se borner à constater par expérience interne que notre activité est une causation toute spirituelle, quelque chose de primitif et de simple, Maine de Biran prétend l'identifier avec quelque chose de complexe qui se nomme l'*effort voulu*, et ne faire ainsi, de deux modes de l'âme, l'un actif, la volition, l'autre passif, la sensation, qu'un seul et même acte, absorbant ainsi le passif dans l'actif : l'exagération de la conception de l'activité a une très grande portée ! A ce point de vue, en effet, la volonté est non-seulement une cause spirituelle active, mais *une force*, une cause directe et efficiente du mouvement.

Laissons le métaphysicien exposer lui-même sa doctrine. « Le premier sentiment de l'effort libre, écrit-il, comprend

deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre, dans le même fait de conscience, savoir : la détermination, ou l'acte même de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui accompagne ou suit cet acte dans un instant inappréciable de la durée. Si le vouloir n'accompagnait pas ou ne précédait pas la sensation musculaire, poursuit-il, celle-ci serait passive, comme toute autre, elle n'emporterait donc avec elle aucune idée de la cause ou force productive. D'un autre côté, sans la sensation, *effet*, la cause ne saurait être perçue ou n'existerait pas comme telle pour la conscience. (*Rapport du phys. et du moral*, p. 246.) Une simple remarque sur la dernière visée de ce passage. On peut l'écrire après M. Cousin, la libre activité sous la forme de volition pure, dans notre conscience, n'a aucun besoin de résistance à l'effort musculaire, bien qu'en aient écrit Maine de Biran et M. Bouillier, ni d'aucune sensation pour se connaître elle-même ; il y a, en effet, dans notre vie, à chaque moment, des volitions purement spirituelles, et c'est là réellement que nous puisons l'idée de cause. L'homme ne débute pas par la négation, et sa liberté n'est pas à la merci d'une résistance qu'il pourrait ne pas percevoir, ou bien qu'il pourrait oublier. Il n'y a certainement pas de volition sans objet, mais il y en a sans la présence du moindre effort, ce qui signifie de la moindre résistance. Donc l'essence de notre agir libre est tout à fait indépendante de ce qu'on nomme l'effort voulu. Mais qu'est-ce en définitive que l'effort ?

Il y a dans l'effort musculaire voulu : 1° une volition, fait spirituel, fait de conscience ; 2° une contraction de muscles, fait physiologique ; 3° une sensation musculaire, autre fait de conscience. L'acte physiologique se trouve placé entre deux faits de l'ordre psychologique, l'un actif, la volition, l'autre passif, la sensation. Cet acte est la contraction musculaire accompagnée de sensation. Mais qu'est-ce qui produit la contraction ? C'est la volonté, sans aucun doute. Mais à quel titre ? A titre de cause directe, motrice, ou simplement à titre de cause occasionnelle ? Là est le nœud du problème, et Maine de Biran ne l'a pas dénoué. Qu'est-ce, en effet, que l'effort voulu ? Pour nous, c'est un rapport d'intensité entre l'énergie du vouloir et celle de la

contraction musculaire, rapport qui est mesuré, dans notre conscience, par la perception de la sensation musculaire. Mais ce rapport d'intensité ne prononce pas sur la qualité de la causalité, sur son genre, et ne nous apprend nullement si elle est *efficiente* ou *occasionnelle*. Affirmer que l'effort produit la sensation, que celle-ci a pour origine l'effort personnel lui-même, recherché jusque dans sa source, affirmer cela, en incorporant sous le nom d'effort la volition, un fait purement spirituel et actif, dans la contraction musculaire, en les identifiant en quelque sorte, c'est affirmer ce qui est en question, savoir, que la volonté est une *force*. Cela dépasse évidemment, comme l'avait très justement remarqué Bossuet, la portée de l'observation, car celle-ci ne saisit nullement le lien qui unit la volonté au mouvement de la fibre. Si M. Cousin a eu le droit de prétendre que « nul ne fait effort qui ne veut le faire, » ce n'est qu'à la condition que cette formule ne déterminera pas le genre de causalité ou de rapport entre la volonté et le mouvement produit. Aussi cet axiome qu'il prétend établir : « La volonté est le fond de l'effort, » ne nous paraît pas légitime. Que l'on dise : la volonté est le principe, le point de départ, *la cause* de l'effort ; mais quel genre de cause ? C'est à déterminer !

Maine de Biran identifie donc *la volition*, ce qui décide le mouvement et ce qui le produit, la *force*. Pourquoi ? Parce que, dit-il, le sentiment de l'effort libre comprend deux termes indivisibles quoique distincts dans le même fait de conscience, la volonté efficace et la sensation musculaire. Mais on ne voit pas du tout comment la sensation, fait spirituel, mode de l'âme, mode subi, passif, prouve (si indivisiblement qu'on le suppose uni, dans l'âme, à un mode actif), prouve, disons-nous, que la volonté soit la cause efficiente du mouvement. Nous accédons bien à ceci : que si le vouloir ne précédait pas la sensation musculaire, celle-ci passive, comme toute autre, n'emporterait avec elle aucune idée de cause ; mais l'idée de cause, de volition, qu'elle emporte avec elle, n'est pas l'idée de force et rien n'autorise cette confusion. Aussi lorsque notre grand métaphysicien soutient que sans la sensation, *effet*, la cause n'existerait pas comme telle pour la conscience (c'est cette même visée, cela

soit dit en passant, qui a produit l'illusion chez M. Bouillier), nous nions sa majeure. Nous la nions, de par cette vérité acquise : que la personnalité ne débute pas par la négation. L'exemple du paralytique que Stapfer opposait à Maine de Biran, est, à cet égard, très décisif, quoi qu'en ait dit ce dernier. Nous voyons chaque jour des paralytiques, privés de mémoire et oubliant leur infirmité, vouloir remuer le membre inactif et ne rien produire ni éprouver, ni mouvement ni sensation, et constater alors eux-mêmes, en la déplorant, leur volition impuissante.

Le fond de l'argumentation de Maine de Biran contre ses contradicteurs est toujours une affirmation de ce qui est en question, savoir : que la volition de l'effort, puis l'effort, fussent-ils deux modes simultanés, sont un seul et même fait primitif et simple. Nous avons montré combien il est clair que la volition peut être purement spirituelle, c'est-à-dire non accompagnée de phénomènes physiologiques, sans laisser de nous doter de l'idée de cause. Nous allons plus loin, nous prétendons qu'il peut y avoir, dans de certains cas d'hystérie, par exemple, et qu'il y a des contractions musculaires non voulues, qui laissent dans la conscience le sentiment d'un effort corporel involontaire. Voilà l'effort musculaire séparé de la volition. Cette séparation se fait aisément lorsque les deux éléments sont, comme dans l'effort douloureux d'une hystérique, en état de contradiction ; mais s'ils sont d'accord, si la volition et la motion sont simultanées, et dans des relations d'intensité qui les lient étroitement l'une à l'autre, faut-il, pour cela, prétendre qu'elles sont indivisiblement unies, et en somme un seul et même fait ? Nous ne le croyons pas. C'est la contraction dite active du muscle, que l'on cherche à absorber ainsi dans la volition en vertu du sentiment de l'effort ; mais ce sentiment comprend deux termes, la volition et la sensation, l'actif et le passif ; il ne comprend que cela et se tait absolument sur la nature du lien qui existe entre la volition et la contraction. Or, parce que d'ordinaire et dans la pratique, mesurant exactement et dans un même instant l'intensité de la sensation musculaire à celle de la volition, nous sommes disposés à trouver là le

signe de l'action efficiente de la volonté sur le muscle, ce n'est pas du tout une raison pour que ce jugement prime-sautier soit ratifié par la philosophie.

Ceci dit, nous nions que l'on ne puisse pas séparer la volition de la motion, sans passer du concret à l'abstrait, du relatif à l'absolu, ou à l'ordre ontologique, pour tous les éléments du phénomène, ainsi que le prétend Maine de Biran. Rien d'abord n'est plus personnel, plus concret, pour nous, que notre agir libre, purement spirituel, se saisissant en exercice, en acte, abstraction faite de ce qu'on nomme l'effort. Rien n'est plus concret, d'autre part, que la sensation toute subjective de la contraction du muscle. L'objectif, l'abstrait, c'est la contraction physiologique, la motion. Quel lien donc existe entre la volition et la motion? Ce n'est point à l'observation qu'il faut le demander, c'est à la métaphysique.

En définitive, la cause efficiente du mouvement musculaire, la force qui le produit réellement est à déterminer. Peut-être est-elle la volonté elle-même? Mais, peut-être, est-elle le principe vital du duodynamisme, mis aux ordres de la volonté? Ou bien encore quelque ressort organique, mis en rapport parfait de coïncidence d'action avec elle? A moins que l'harmonie préétablie leibnitzienne ne soit la vérité? Ou enfin, à moins que l'action directe, constante, réglée, de la cause suprême, coopérant avec l'homme, dans l'homme (transcendante ou immanente), ne produise les phénomènes? Le champ est ouvert aux recherches, aux spéculations. Que tous y travaillent à l'envi, philosophes et physiologistes; à cette œuvre séculaire nous nous efforçons d'apporter notre modeste tribut.

IV

Reprenons l'observation de la conscience, car c'est par elle et la manière dont elle vient à vivre de sa vie propre, c'est-à-dire à penser, vouloir, sentir, c'est par l'étude attentive de la formation de nos idées que nous parviendrons peut-être à découvrir le principe de tous les mouvements du corps, mouvements de formation et de nutrition, ou de relation, quels qu'ils

soient. Nous débuterons par la critique, c'est souvent le meilleur de tous les moyens de pénétrer dans un sujet. Suivons un instant M. Tissot, pour ce qui est de la formation en nous, de l'idée nécessaire, arrêtons-nous sur cette partie très importante de sa théorie des idées.

Le savant auteur de *La vie dans l'homme* établit entre les *conceptions* et les *notions* des distinctions vraies et d'une grande netteté. Sans aucun doute les conceptions, les idées nécessaires, fondamentales, diffèrent à tant d'égards des autres manières de connaître, qu'on doit les considérer comme le produit d'une fonction spéciale de l'âme, la raison. Oui, elles sont la vie de la pensée, ces idées universelles, et, destinées à tout faire concevoir, elles sont comme invisibles pour les intelligences peu cultivées et se développent sans effort dans la conscience de l'homme. Telles sont les idées d'unité, d'ordre, de substantialité, de causalité, de devoir et ainsi de suite. Mais comment naissent-elles dans la conscience et que sont-elles en nous?

Comment naissent-elles ? M. Tissot remarque qu'à cet égard on a soutenu deux paradoxes spécieux : le premier consisterait à dire que les idées sont innées ; le second qu'elles nous ont été données par la parole seulement et avec la parole. On peut passer outre à cette dernière visée, que M. de Bonald, son auteur, formulait ainsi : L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. Ce n'est là qu'une théorie de circonstance et de combat, imaginée pour le besoin d'une cause, l'abus du traditionalisme. M. Tissot n'a eu aucune peine à écarter cette hypothèse. Quant au prétendu paradoxe de l'idée innée, comme il a Descartes pour père, nous devons nous y arrêter.

Qu'est-ce que l'idée innée? Les sens ne pouvant être que l'antécédent chronologique, l'occasion, la condition des idées nécessaires, comment se formule d'ordinaire la théorie de l'innéité? En quoi pêche-t-elle ? et par quoi M. Tissot prétend-il la remplacer? Force est bien ici d'interroger l'intérieur de l'âme, son fond, autant qu'on le peut, l'âme inconsciente. Tâche difficile et périlleuse, pleine d'anxiétés pour tous, mais particulièrement, pensons-nous, pour l'idéalisme subjectif de Kant et de M. Tissot.

Que si l'on entend par innées les idées de pure raison dont nous aurions toujours connaissance, il est certain que nous ne les admettons pas plus que M. Tissot. Par cela même nous dirons avec lui : « qu'elles sont des états dont le moi a conscience quand elles existent et tant qu'elles existent ; les idées ne sont rien, quand elles cessent de donner conscience d'elles-mêmes. » (*La vie dans l'homme*, tome I, pag. 39.) On a prétendu qu'alors elles sont comme *assoupies* dans l'âme, et que les circonstances ou l'étude les *réveillent*. « Ce n'est là, écrit l'auteur de *La vie dans l'homme*, qu'une grossière métaphysique, qui convertit les idées en des *entités*, lorsqu'elles ne sont en réalité que des états. » (Voy. pag. 39.) Des idées *innées*, puis *assoupies* et qui *s'éveillent ;* métaphores ou entités, convenons qu'il n'y a là rien de clair ! Mais soyons juste, la plupart de ceux qui ont usé de ce langage, ont eu en vue bien plutôt une *faculté*, une *puissance*, une *vertu* secrète, ou une *habitude* de l'âme, qu'imaginé des entités, comme le leur reproche M. Tissot. Consultons Descartes. « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte dans nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune, j'entends seulement que nous aurions en nous la *faculté* de la produire. » (*Rép. à la 10e obj. de Hobbes.*) Sans doute il est permis de se demander ce que peut être en nous *une faculté* de cette sorte ? Ce que c'est enfin, dans l'âme, quand nous ne pensons pas, que *la faculté de penser ?* Cette question n'a pas laissé de préoccuper singulièrement Malebranche ! Mais quoi qu'il en soit du terme vague de *faculté*, M. Tissot aurait dû renoncer à attaquer sur ce point la métaphysique de Descartes, car sa propre théorie des idées n'est pas autre, au fond, que celle de la réponse à Hobbes. « Pourquoi, écrit-il, ne pas s'en tenir aux faits, qui nous disent que lorsque l'on est placé dans telle ou telle circonstance, telle *conception* apparaît à l'esprit, avec ou sans effort, selon le rang qu'elle occupe sur le théâtre de la pensée. » (*La vie dans l'homme*, tome I, pag. 39.) Explication : excité par les circonstances, l'esprit produit spontanément l'idée. Soit ; donc il possédait la *faculté* de la produire. M. Tissot n'a pas parlé sans mé-

taphore et n'a pas dit autre chose que Descartes, à coup sûr.

Cependant, lorsqu'on a touché le terrain de la métaphysique, on ne s'arrête pas ainsi; il n'est pas si facile de s'en tenir à des termes non définis, ou à des faits qui n'expliquent rien. Cherchons donc la lumière et recueillons, dans ce but, quelques excellentes remarques de l'ex-doyen de la faculté des lettres de Dijon. Nous pourrons peut-être, en les commentant, aller vers le vrai et le clair, au delà de ces termes indécis : *facultés*, *vertus*, *propriétés*, *puissances* de l'âme, dont Malebranche reprochait en raillant l'usage aux philosophes de son temps. « Quand la raison, écrit M. Tissot, a conçu les idées qui lui sont propres et leur a donné un objet, elle subit une illusion invincible pour l'immense majorité des hommes, elle croit à la réalité indépendante d'un objet tellement fictif, qu'il est entièrement son œuvre; mais comme cette œuvre s'est réalisée sans que la raison l'ait voulu, comme elle se fût réalisée par elle contre la volonté du moi ; la raison est portée invinciblement à regarder cette œuvre comme n'étant pas la sienne, comme un état en un mot qui ne s'explique que par l'action d'un agent extérieur, de la même manière que les perceptions : fausse analogie ! » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 46.) Ainsi, d'après M. Tissot, nos conceptions, nos idées nécessaires seraient : *notre œuvre ?* L'œuvre de qui? Du moi? Non, puisqu'elles s'imposent au moi. De qui donc? « Du principe pensant, répond le philosophe, plus profond que le moi, antérieur au moi et qui en est la raison subjective. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 48.) Le principe pensant, ou mieux, capable de penser, « est, reprend M. Tissot, doué d'une activité *spontanée*, qui s'exerce sans qu'il le sache et sans qu'il le veuille ; elle produit nos idées nécessaires, fondamentales. » (Id. pag. 48.) Voilà, sans doute, une hypothèse ontologique que nous avons déjà rencontrée en nous occupant du livre de M. Bouillier, et dont nous avons montré le peu de vraisemblance ; ontologique, disons-nous, car le fait de la production de nos idées nécessaires par la propre spontanéité de l'âme inconsciente ne relève pas de l'observation. Or, il s'agit de décider si, par voie d'induction rationnelle, on confère à cette hypothèse quelque apparence de légitimité ? Examinons.

Lorsque, possédant pleinement la conscience de notre personnalité dans le fait de l'activité volontaire, nous rencontrons devant nous un autre fait, la conception, l'*idée*, nous avons quelque peine à comprendre qu'une même substance finie, l'âme, produise en même temps, par une double spontanéité, la personnalité et ce qui fait loi pour la personne, la volonté, et ce qui s'impose souvent à la volonté comme un obstacle, la loi morale, par exemple. Non certes, ce qui est loi, ce qui est absolu, ne vient pas de nous; l'âme peut recevoir de tels modes, de telles empreintes, mais non *les faire*, pour parler comme M. Tissot. Nous partageons, à cet égard, ce qu'il appelle l'illusion de la très grande majorité des hommes. Mais si l'hypothèse de M. Tissot et de M. Bouillier est affaiblie, elle subsiste; nous ne nous flattons, jusqu'à ce moment, que de l'avoir mise en suspicion.

Elle a été suspecte à bien d'autres, depuis Platon! Elle l'a été surtout à Malebranche; car, sans doute, si l'hypothèse de la vision en Dieu, telle qu'il la présente, ne paraît pas viable, l'objectivité de la raison, qu'il exagère peut-être, est un fait vrai et considérable. Selon lui : « Il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la divinité, qui seule est intelligible et capable de nous éclairer. (*Recherche de la vérité*, liv. 3e, chap. VI, pag. 2.) Malebranche distingue les idées des perceptions que nous en avons; il place les idées en Dieu seul, les dote de son incommunicabilité, et soutient que Dieu produit dans l'âme la perception des idées. Mais alors Malebranche s'entend-il bien lui-même lorsqu'il écrit que : *nous voyons tout en Dieu?* Qu'est-ce donc que la perception d'une idée? Ce n'est rien, ou c'est l'idée d'une idée, une idée vue comme en nous, reçue à titre de représentation de son type éternel, de l'idée qui est en Dieu. Pourquoi Malebranche n'a-t-il pas appliqué à l'idée sa théorie si claire du sentiment? « Lorsque nous apercevons, écrit-il, quelque chose de sensible, il se trouve, dans notre perception, sentiment et idée pure; le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous. » (*Recherche de la vérité*, livre 3e, chap. VI.) Parole pleine de sens et de lumière! Elle affirme la coopération divine,

à savoir, que « Dieu est ouvrier avec nous, » comme dit saint Paul ; elle affirme l'action directe de Dieu en nos âmes ; Dieu serait ainsi la cause efficiente, immédiate, mais stable, réglée, de certains phénomènes dont notre âme est la substance. Là est la clef de la théorie des idées ! Aussi Leibnitz n'a-t-il eu aucune peine à réfuter Malebranche sur ce qu'il y a de forcé et d'impossible dans sa vision en Dieu. « Lors même, écrit-il, que nous verrions tout en Dieu, nous aurions besoin d'idées *qui fussent à nous* , de modifications de notre intelligence, correspondant à ce que nous verrions en Dieu. » (Op. tom. 1er, part. I, pag. 18.) C'est vainement, en effet, que Malebranche, que notre Platon français nous plonge dans l'infini souverainement intelligible ; à quoi bon, si nous ne voyons rien en nous, si nous sommes aveugles ? « Il faut, reprend Leibnitz, qu'il y ait en nous quelque chose qui corresponde à ce que nous voyons en Dieu. » (*Nouveaux essais*, pag. 54.) Donc, en somme, plaçons l'idée nécessaire en Dieu et en nous, mais en nous comme dans sa substance seconde, c'est-à-dire créée et *réceptive,* et non dans sa substance et source seconde, c'est-à-dire créée et *productive*. M. Cousin, bien qu'il n'en soit rien au fond, paraît être tombé dans l'erreur de Malebranche ; il semble avoir fait de Dieu la propre substance de nos idées nécessaires, et avoir mis ces idées hors de nous, prêtant ainsi le flanc à une accusation de panthéisme, qui ne lui fut point épargnée ! (Voir les préfaces des *Fragments.*) Que si au contraire M. Cousin et ses disciples avaient dit : Dieu est la cause directe de certains phénomènes, dont notre âme est la substance, comme le vent est la cause des vagues, ces phénomènes de la mer, dont celle-ci est le *substratum*, avec cette différence qu'il y a, dans l'âme, un centre actif, une personne qui s'approprie le phénomène, on aurait facilement compris l'impersonnalité de nos conceptions fondamentales ; on aurait compris qu'un mode de la substance finie que je suis, peut être mien pour ma conscience, mais qu'il peut être en même temps au-dessus de moi, et marqué au coin d'une empreinte particulière, s'il est le produit d'une action spéciale de l'ouvrier divin sur l'âme qu'il modifie.

V

Nous venons de pénétrer dans le sujet, de l'éclairer par une critique sévère de l'*idée;* nous continuerons cette recherche par une critique de la *spontanéité.* Dès lors, connaissant le moteur des âmes et des corps, nous établirons, par voie d'exclusion, la doctrine la plus probable du principe de la vie et nous la défendrons.

Qu'est-ce qu'être libre et agir librement? Chacun le sait très clairement et nul ne peut le formuler avec preuves. Le libre agir spirituel est un acte ineffable, pour lequel et contre lequel on argumente en vain. Ce qui décide, dit Fénelon, c'est la conviction parfaite où nous sommes de notre liberté et responsabilité; notre raison ne consiste que dans nos idées claires. Mais en quoi consiste essentiellement la liberté? Dans le choix. « La liberté, nous dit M. Cousin, est le plus haut degré de la vie, et la liberté n'appartient qu'à la réflexion, car il n'y a pas de liberté sans choix. » (*Fragments de philosophie*, tom. I, pag. 251.) Voilà qui est on ne peut mieux dit et il faut s'y arrêter. M. Cousin s'y arrêtera-t-il? Non, il sacrifiera cette claire doctrine à nous ne savons quel mysticisme qu'on peut nommer la théorie de la *spontanéité*, déviation mal déterminée et peu française, à notre avis, du leibnitziantisme.

Indiquons le texte et saisissons la transition d'une vue à une autre vue. « Avant de nous poser, nous nous trouvons; avant de vouloir apercevoir, nous apercevons; avant d'agir librement, nous agissons spontanément. » (*Fragments de philosophie*, tom. I, pag. 359.) Soit; mais il faut que M. Cousin détermine la spontanéité, qu'il nous la fasse connaître. « En s'examinant en paix, écrit-il, il n'est pas impossible de saisir le spontané sous le réfléchi; dans l'instant même de la réflexion, on sent, sous cette activité qui rentre en elle-même une activité qui a dû se déployer d'abord sans se réfléchir. » (*Fragments*, pag. 352.) Qu'est-ce qu'une pareille activité? Quoique privée de lumière, est-elle libre? C'est ici que l'erreur prend corps et devient palpable, que le point de vue change du tout au tout. Le passage

qu'on va lire est doctrinal. « Le mot de liberté peut se prendre en deux sens : un acte libre peut se dire de celui qu'un être produit parce qu'il a voulu le produire ; *un être est encore appelé libre, lorsque le principe de ses actes est en lui-même et non dans un autre être, lorsque l'acte qu'il produit est le développement d'une force qui lui appartient et qui n'agit que par ses propres lois.* » (*Fragments*, pag. 360.) C'est donc l'acte antérieur à la réflexion, l'acte d'une énergie native de l'âme, que M. Cousin appelle la *spontanéité libre*. (*Fragments*, pag. 361.) On lui concède le principe d'une opération interne toute substantielle, antérieure à la volonté, mais on nie que cette opération inconsciente soit libre. Si elle est spontanée, elle n'est pas certainement ce qu'on peut nommer la libre spontanéité.

En somme, il résulte des passages cités que M. Cousin prétend : 1° saisir, dans la conscience, le spontané sous le volontaire; 2° pouvoir affirmer que ce spontané est libre. Mais, lui dirons-nous, ce qu'on sent, sous le volontaire, ce qui le soutient et le maintient, s'il ne l'engendre pas, c'est *la nature*, pour parler comme M. Cousin lui-même. Mais qu'est-ce que la *nature?* N'est-ce que l'acte inconscient et spontané de l'âme? Ne s'y mêle-t-il point l'acte de la grande cause qui poursuit un but, créatrice, conservatrice, directrice, et agissant sur l'âme, d'un mot l'*acte coopérateur?* Contentons-nous de constater ici que ce qu'on sent sous le volontaire n'est qu'à peine fait de conscience, n'est nullement réfléchi, et ne laisse dans la conscience que le retentissement d'une puissance secrète, cachée, qui opère au fond de nous. Quelle est cette puissance? L'observation ne nous le dira pas. La métaphysique nous l'indiquera peut-être?

Montrons, en attendant, qu'aux termes de la définition qu'on vient de lire de deux espèces de liberté, l'une est la négation de l'autre. Lorsque l'on retient, comme l'a fait M. Cousin, ce vieil adage : « Il n'y a pas de liberté sans choix, » peut-on bien être admis à appeler *libre* un acte à peine conscient de l'âme, un acte analogue aux opérations les plus obscures de la monade leibnitzienne? Et à définir enfin l'être libre : « Celui dont l'acte est le développement d'une force qui lui appartient en

propre et n'agit que par ses propres lois? » Certes, si la matière est active, selon le sentiment de Leibnitz et des dynamistes, on peut parfaitement lui appliquer cette définition. Qu'est-ce donc qu'une liberté sans lumière? M. Cousin insiste. « Parce que, dit-il, l'expression de libre arbitre implique le choix, on a imposé des conditions à la liberté. » (*Fragments*, pag. 70.) Eh oui, sans doute ! Ne l'avez-vous pas dit vous-même : « Il n'y a pas de liberté sans choix ! » (*Fragments*, pag. 251.)

A son point de vue, M. Cousin a eu raison d'écrire ce qui suit : « Le spontané contient tout ce que contient le volontaire, sous une forme moins déterminée, mais plus pure. » (*Fragments*, pag. 68.) Le spontané contiendrait ainsi le *choix* et même avec plus de pureté que la réflexion ; le spontané serait ainsi l'idéal du libre. Mais alors comment, ainsi que M. Cousin le remarque lui-même : « Le spontané ne se répète-t-il pas à volonté, et passe-t-il, dans la conscience, *inaperçu* et irrévocable? » (*Fragments*, pag. 67.) Retenons bien ce terme : *inaperçu*. Et comment surtout la forme la plus pure, nous assure-t-on, de l'activité libre, « est-elle *si obscure?* » (*Fragments*, pag. 67.) S'il y a quelque chose d'obscur en tout ceci, c'est la conception d'une cause qu'on tient en même temps pour libre et pour aveugle. « L'activité, écrit l'illustre maître, ne se révèle à elle-même que par ses actes, et le premier a dû être l'effet d'une puissance qui jusqu'alors s'était ignorée elle-même. » (*Fragments*, pag. 68.) Donc le début de l'acte libre aurait lieu en pleine nuit spirituelle. Combien il fait besoin de se retremper dans la lumière philosophique de notre XVIIe siècle !

Mais, sous la plume de M. Tissot, cette théorie va s'accentuer, se préciser en vue de l'animisme. Sans laisser de rester *libre*, la spontanéité sera non-seulement *aveugle*, mais *fatale*. Il faut lire et méditer le passage qui suit, de l'honorable philosophe de Dijon : « L'activité volontaire et *libre* ne diffère pas essentiellement de l'activité *spontanée* et même *fatale;* elle n'en diffère que par les accessoires de la réflexion, de la délibération, *du choix*, trois choses qui, d'ailleurs, ne sont encore que des modes d'action, et qu'il ne faudrait pas trop approfondir pour y trouver l'activité *spontanée* et même *fatale*, racine

de toute activité véritable et sans laquelle il n'y aurait pas de début possible dans l'agir. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 24.) Qu'on veuille bien y penser! D'après M. Cousin, le véritablement libre a ses racines dans le spontané, qui commence, lui, le mouvement actif et le commence derrière la conscience, dans le fond caché, obscur, inconscient, de la substance, on ne craint pas de l'avouer. D'après M. Tissot, le spontané a lui-même ses racines dans le *fatal*. De telle sorte que le fatal, ce jet qui se développe nécessairement, s'interrompt probablement tout à coup et change d'essence, pour devenir la libre spontanéité. Et celle-ci, à son tour, *libre*, bien qu'*aveugle*, nous l'avons vu, suspend son mouvement en ligne droite, revient sans doute sur elle-même et se transforme en ce phénomène éclairé, réfléchi, qu'on nomme la volonté libre. Voilà précisément ce que nous ne comprenons pas. Si la spontanéité n'a pas son commencement dans la conscience même et non dans le fond inconscient, dans la conscience même, disons-nous, à son début, à son seuil en quelque sorte, si la spontanéité est l'écoulement ininterrompu d'une force substantielle et fatale, alors la spontanéité ne peut plus être un chef de série libre, une spontanéité vraie; elle sera la continuité d'une force fatale en mouvement, l'illusion de la liberté.

Aussi bien toute théorie qui prétend se passer du concours constant, de l'action réglée du coopérateur souverain, de celui qui, au sens de Fénelon et de Bossuet et de Malebranche, travaille sans cesse au fond des âmes, est une théorie non viable; il nous faut l'aide du suprême intelligent; sans lui, sans son concours réglé, nous ne concevons pas plus le développement de la vie de la conscience que nous ne concevons le développement de la vie du corps. Si c'est lui qui fait le *passif* en nous, qui forme l'*idée*, le jour spirituel, et les maintient, on comprend alors comment, à la lueur première de ce jour qui nous oblige, l'actif aveugle encore en est pénétré, commence à se connaître, se connaît. C'est ainsi, c'est avec ce secours prévenant que l'actif devient puissance, force éclairée, puis enfin, le jour augmentant, puissance réfléchie et volonté libre. Mais n'anticipons pas.

VI

Un de nos critiques les plus considérables en matière de philosophie, le regrettable M. Emile Saisset, a dit : « L'homme qui développe Descartes, ce n'est pas Spinosa, c'est Leibnitz. » A notre sens, ce n'est ni Spinosa ni Leibnitz qui développe Descartes, dans la sphère métaphysique où il se meut et selon son esprit si net et si clair, c'est Malebranche. Leibnitz rompt avec le cartésianisme en métaphysique, nous osons l'écrire, malgré le courant du jour, Leibnitz abandonne ainsi la clarté et la vérité, pour l'obscurité et l'erreur. Il est vrai que Malebranche, à son tour, doit à certains égards être complété et rectifié. Mais, lorsqu'on possède un pareil maître, autant en psychologie qu'en morale et en métaphysique, il y a faute et déni de justice à chercher un modèle et un guide au-delà du Rhin.

On prétend qu'une notion essentielle, celle de force individuelle, manque à la métaphysique cartésienne ; mais il s'agit de savoir ce que vaut cette notion leibnitzienne. Il s'agit de savoir si le dynamisme est viable et conforme aux faits. Fortifiez l'idée de cause, de cause active et libre, qui tient peut-être trop peu de place chez les cartésiens, et l'univers de Descartes, avec sa matière étendue, inerte et inactive, sera plus réellement vivant que celui de Leibnitz. Le souffle de Dieu, en effet, le pénétrera et sera sa vie, l'éclairera et le maintiendra dans la possession d'une vraie liberté ; tandis que cette monade impénétrable de la métaphysique de Leibnitz, cette monade qui, dit-il, « n'a pas de fenêtre, » pour exprimer qu'elle n'a aucuns rapports directs avec les choses, cette monade égoïste, qui, poursuit-il, « ne sort pas d'elle-même, » pour exprimer que la cause réelle de toutes ses évolutions est en elle seule, « ce miroir qui, selon lui, reflète l'univers, » cette force spontanée, mais aveugle, dont, écrit-il encore, « le présent est gros de l'avenir, » c'est-à-dire en qui tout est fatalement lié ; et aussi toutes ces monades harmoniques qui composent les mondes, mais dont l'harmonie préétablie, destructive de l'agir libre, ne

peut convenir qu'au prédestinationisme absolu; toutes ces visées liberticides ne prévaudront pas contre les vues de notre grande époque philosophique, expurgées de leurs erreurs et de leurs excès.

Qu'est-ce donc que la notion de force qui, assure-t-on, manque aux cartésiens? C'est simplement une notion dérivée de celle d'effort voulu. Et que représente elle-même la notion d'effort voulu? Un fait complexe, nous l'avons prouvé, une volition, une sensation, une contraction musculaire ; fait qui témoigne à la fois de notre dignité de cause et de notre faiblesse, de notre décision libre et de la limite qui lui est imposée par les résistances, limite dont celles-ci, pour les besoins de la vie, doivent nous procurer le sentiment. En Dieu, évidemment, point d'effort, parce que, pour la cause infinie, il n'y a ni limites, ni résistances; Dieu donc, à vrai dire, ne serait pas la force infinie, mais la cause infinie. Tel est l'exemplaire de ce qu'il y a de réel, d'absolu en nous, à savoir, une cause première seconde ou créée. Mais comme ce réel est fini, borné, il doit sentir sa limite; de là cette sensation de l'effort, utile et relative, dont la réalité consiste, nous l'avons vu, non dans la force, mais dans une causation toute spirituelle.

Quoi qu'il en soit, avant de concevoir le vrai dynamisme humain, l'âme, le corps et leur rapport, sachons non pas comment la conscience se forme, car nous nous en sommes déjà rendu compte, mais comment elle développe sa vie et son mouvement. L'observation a fait son œuvre, la critique a préparé le chemin, nous proposerons un commencement de théorie.

Si Dieu agit sans cesse en nous, si le créateur de l'âme, le formateur, comme nous l'avons montré, de ses modes *passifs*, et le soutien indispensable de ses modes *actifs*, est bien réellement notre coopérateur pour la formation de la conscience, c'est qu'il est en même temps l'unique moteur, le *principe vital*. Telle a été, en métaphysique, une des pensées fondamentales de nos institutions cartésiennes. Nous le croyons capable de soutenir toute comparaison, et de s'affirmer avec succès dans une thèse contradictoire. Il y a néanmoins, il faut le remarquer, une différence profonde à établir entre les vues de Descartes

et celles de Malebranche, quant à ce qui est de la cause efficiente des phénomènes de la vie chez les êtres organisés. Descartes, nous le verrons, chasse impitoyablement de la physique et de la physiologie toutes les forces mystérieuses dont on avait tant abusé : *entéléchies*, *archées*, *formes plastiques*, *monades*, y compris les *âmes informantes* des péripatéticiens, il enlève ainsi aux âmes les fonctions organiques, qu'il transporte aux corps, sans laisser de les réduire aux mouvements d'un pur mécanisme. Avec de la matière et du mouvement, Descartes se croit en mesure de construire le monde, de tout expliquer, y compris le corps humain. Quel est, en définitive, son principe vital? C'est un principe extérieur, non plus réel, mais abstrait ; il se nomme : *les lois générales du mouvement*. Cette théorie résultait de sa conception, de sa définition de la matière : la chose étendue, figurée, mobile, inerte. Seulement elle pouvait, elle devait se compléter, ajouter enfin à tout ce qu'elle avait de satisfaisant comme clarté, simplicité et vérité, une qualité *sine qua non*, la viabilité. Or, maintenez la plupart des vues, des principes de Descartes sur la nature du corps en général et de l'esprit, mais faites en même temps que le principe vital extérieur, d'abstrait devienne concret, et vous aurez résolu le problème. C'est ce que Malebranche a on ne peut pas mieux commencé, nous le montrerons, et c'est ce qu'il convient, à notre gré, de parfaire, sous peine de retomber dans la scolastique, d'en venir à donner de nouveau des âmes aux pierres et aux métaux, d'en semer sous tous les phénomènes de la nature, avec Paracelse, Van Helmont et même Képler. Reprenons notre théorie partielle du développement de la conscience.

Qu'est-ce, d'abord, au point de vue de l'occasionalisme, que la science d'un savant plongé dans un profond sommeil ou qui ne pense pas, ou qui ne songe qu'à un seul objet? Où est-elle en ces moments-là, cette vaste science, et en réalité qu'est-elle? Serait-ce, lorsque nous ne pensons pas, qu'elle est quelque chose de *substantiel* en nous? Mais qui pourrait songer à créer une entité de cette sorte? Qu'est-elle donc? Un mode, ou mieux des milliers de modes permanents de l'âme

inconsciente? On ne peut concevoir ni admettre un état pareil. Serait-elle, comme on l'a dit, à l'état de *faculté*, de *vertu*, de *puissance*, d'*habitude* de l'âme? Ces termes, dès qu'on y regarde d'un peu près, ne sont que des termes, et ne représentent absolument rien de clair à l'esprit. D'autre part, nous ne repoussons pas moins vivement que M. Tissot ces expressions vaines et métaphoriques, d'idées *endormies*, *assoupies*, *virtuelles*, *latentes*, *habituelles*, langage creux qui tend à créer des entités mystiques ; il nous faut quelque chose de défini, de déterminé, de clair, une formule enfin. Laquelle ?

Nous dirons : LORSQUE UN HOMME SAVANT NE PENSE PAS, OU NE SE PRÉOCCUPE QUE D'UNE SEULE IDÉE, SA VASTE SCIENCE N'EST EN LUI, N'EST, DANS SON AME *ni substance*, *ni mode*, *ni accident*, *elle* N'EST RIEN QU'UN DROIT, QU'UNE SIMPLE CHOSE MORALE FONDÉE SUR SON INNÉITÉ (SA NATURE), OU SUR CES ACTES (SON ACQUIS), UN DROIT, DISONS-NOUS, QUI APPELLE L'ACTION RÉGLÉE ET EFFICIENTE DE DIEU, EN UN MOT SON CONCOURS STABLE. — Telle est la formule de la réalité conçue selon l'esprit du cartésianisme, telle est la saine interprétation de Malebranche, le vrai continuateur de Descartes en métaphysique, telle est enfin la formule fondamentale de l'occasionalisme ramené aux exigences d'une psychologie plus attentive et plus complète que celle du dix-septième siècle. C'est cette formule que nous développerons et soutiendrons.

Dieu, en créant ou formant une âme *nue*, en quelque sorte, pose la première cause occasionnelle, en ce sens qu'il dote, dès l'abord, cette âme d'un droit, de plusieurs droits. Quel est le premier droit, fondement de la première loi? C'est le droit à l'action de Dieu sur l'âme pour produire en nous l'idée nécessaire. Nous nous sommes déjà servi, à cet égard, d'une comparaison capable d'éclairer notre pensée. Lorsque le vent souffle sur la mer, disions-nous, il y produit des phénomènes variés dont il est la cause et dont la mer est la substance. Or, de même, Dieu est la cause efficiente de l'idée nécessaire dont notre âme est le substratum, avec cette différence qu'il y a dans l'âme un centre actif, une personne qui s'approprie le

phénomène produit, le passif, qui le fait sien. C'est ainsi que le jour spirituel commence en nous, que nous pouvons concevoir le caractère absolu de l'idée, et comment le divin coopérateur laisse son empreinte dans son ouvrage.

Mais, au milieu de ce jour de l'esprit, qui n'appartiendrait à personne sans l'actif, et n'obligerait personne, l'actif apparaît, en définitive, et s'empare de lui-même, se reconnaît, se sent et se sait cause, cause réelle, cause première-seconde, c'est-à-dire dérivée, créée, principe d'action, de vie spirituelle, de vie morale et de mouvement: mais seulement après qu'il a été mis en état de le faire par l'action supérieure et prévenante du moteur universel. Le fatal ainsi de M. Tissot, ou le spontané aveugle de M. Bouillier, n'auront plus à accomplir un miracle, à se transformer, à changer d'essence, à devenir tout à coup en sortant de l'ordre substantiel pour entrer dans la sphère psychologique, une vraie cause première, la spontanéité vraiment libre, la liberté. Ecartons toute équivoque : si le point de départ du vrai libre est dans la conscience même, et il y est, dans le *moi* enfin une fois formé, il ne peut être derrière le moi, dans la substance, car il n'y a pas un double point de départ pour la même série libre ; que si au contraire il est derrière la conscience, c'est-à-dire substantiel et inconscient, la liberté psychologique n'est plus que le jet fatal de la spontanéité aveugle, du ressort caché ! En d'autres termes la liberté n'est plus dans ce cas qu'une illusion !

M. Tissot l'a si bien compris qu'en dépit de sa doctrine du déploiement fatal de la substance, il semble disposé à admettre la possibilité d'une sorte de conscience substantielle, de volonté substantielle. Stahl avait admis une conscience derrière la conscience et comme un double moi dans une même âme humaine. M. Tissot l'en blâme, mais non sans les réserves étranges que voici. « Considérons, écrit-il, que la conscience de l'idée est un état dont le contraire n'est pas démontré impossible. » (*La vie dans l'homme*, pag. 8.) Le sens de ce passage est : qu'il peut y avoir en nous une idée sans que nous ayons connaissance de cette idée. En effet, l'honorable maître y insiste. « Rien ne prouve , reprend-il, que la volonté ré-

fléchie soit la seule possible ; dès lors il peut y avoir en nous une volonté sans délibération ; quoique excitée et dirigée par une idée, cette volonté sera spontanée. » (*La vie dans l'homme*, tom. Ier, pag. 9.) Mais par quelle idée sera-t-elle dirigée ? Evidemment par une de celles qui appartiennent aux états non conscients, intérieurs, substantiels. Entre Stahl et M. Tissot, qui l'a vertement critiqué, la transaction pourrait se faire. Une véritable idée au fond de l'âme inconsciente, derrière le moi, pour éclairer et diriger la spontanéité, n'est-ce pas, en réalité, ce moi profond de Stahl que l'on raille, parce qu'il accomplit, dit-on, avec on ne sait quelle connaissance les opérations de la vie organique ? (*La vie dans l'homme*, pag. 10.) Tout cela disparaît devant la simplicité et la clarté de la psychologie et de la métaphysique cartésiennes.

Que fait l'actif, une fois formé ? Il s'applique d'abord à l'idée qui l'oblige, il cherche le jour ; or, ce fait nouveau est la cause occasionnelle d'un jour spirituel plus intense, en vertu d'un droit établi, d'une loi. Nous disons d'une loi, car l'action de Dieu sur l'âme est, dans l'ordre naturel, une action légale, réglée. Cela se passe ainsi, par voie d'action et de réaction réglées, depuis l'aurore de la conscience jusqu'au degré le plus élevé du jour, c'est-à-dire de la réflexion, de la liberté. Il faut remarquer que le fait de réflexion, tel que nous le comprenons, n'est plus cette force fatale qui revient sur elle-même après s'être déterminée aveuglement, qui se rompt tout à coup, et se dénature, change d'essence, se transforme en activité libre, on ne sait comment et à quel moment. Ecartons de pareilles métaphores et de pareilles imaginations. La réflexion, c'est, en vertu du concours supérieur, le mélange du passif et de l'actif dans l'indivisible unité de l'âme, c'est l'actif éclairé d'abord assez par l'action de la cause des causes pour qu'il cherche le jour, pour qu'il s'applique à l'idée sous toutes ses formes, et mérite ainsi, en vertu d'un droit, d'une loi, des idées plus complètes, plus claires, des sentiments, des motifs, des mobiles de moins en moins imparfaits, une sphère d'action tout autre enfin pour la volonté.

Voilà de quelle manière, abstraction faite de la part de l'in-

néité, du droit inné, nous fondons nous-mêmes nos habitudes, notre état habituel permanent, notre habitude acquise, notre droit acquis, en somme, notre droit à telle part d'action de Dieu sur nous, et, cette part, nous pouvons l'accroître ou la diminuer. Qu'est-ce, à ce point de vue, qu'un changement d'habitude? Ce n'est ni un changement *substantiel*, ni un changement de ce qu'on nomme confusément *faculté*, *vertu*, *propriété*, *puissance* de l'âme ; c'est simplement *un changement de droit*. Quant au droit inné, il est clair qu'en vertu de l'union, quelle qu'elle soit, de l'âme et du corps, il est fondé sur tout ce que l'âme et le corps ont reçu de la transmission héréditaire. Donc ce droit dépend de deux ordres de causes occasionnelles, dont l'un regarde l'âme, l'autre le corps, et il constitue le caractère fondamental de l'individu, l'habitude innée. Mais, dans de certaines limites, il est bientôt modifié, changé, perfectionné ou abaissé. Tout ce qui modifie le corps ou l'âme, modifie le droit. Tout changement survenu dans le corps est le titre occasionnel d'un changement dans l'âme, et réciproquement. Le moteur universel, avec l'aide des causes secondes, produit ces changements conformément à la loi stable qu'il a posée ; mais la cause occasionnelle qui prime toute autre, dans ce mouvement général, est notre libre activité.

Mais, dira-t-on, si la réflexion n'est que l'activité libre s'appliquant à l'idée, à ce que l'âme reçoit, l'activité libre se connaît donc elle-même avant de s'appliquer à l'idée? En d'autres termes cette activité *sui generis* est donc déjà la réflexion, est donc le *moi*, sans le secours de ce qui est reçu, du passif, du jour spirituel, qui cependant lui est indispensable? — Nous répéterons que le passif prévient l'actif. Dans un moment et dans un sujet indivisibles, l'activité suprême prévenant l'activité seconde par la production d'un mode passif de l'âme, lui donne les premières conditions de son mode essentiel et contemporain du passif, l'activité. Or, ce fait complexe est le début du *moi*, qui, une fois constitué, s'applique à obtenir du secours naturel ou prévenant tout ce qu'il nous doit successivement selon la loi du concours réglé.

Tel est, à notre sens, d'une manière sommaire, générale, le

mouvement de formation et de perfectionnement de la conscience. La seule chose que certains cartésiens aient méconnue, mal vue, ou abaissée, c'est l'indépendance de l'activité libre, indépendance relative, il est vrai, une fois que cette activité est constituée. Elle est tellement autonome, dans de certaines conditions, lorsqu'elle s'exerce, tellement victorieuse de toute fatalité, de toute détermination, de toute prémotion, que l'on peut bien écrire, après Fichte, qu'elle est un choc contre l'activité infinie. Ce privilége magnifique nous suffit pour les besoins de l'ordre moral, de la responsabilité, de l'ordre physique également, et nous pouvons, pour l'explication de l'un et de l'autre, confier le reste, tout le passif à Dieu, tout le passif des esprits, tout le mouvement des corps, d'un mot, tout ce qu'on a coutume, sans trop savoir ce qu'on dit, d'appeler *la nature*. Ne craignons jamais, tant que nous sauverons la liberté, de rapprocher Dieu de nous ; mais soyons jaloux comme hommes et comme philosophes des vrais droits de notre activité libre, sachons la maintenir intacte et entière, dans les limites de ses attributions, en dépit des théories; ne la laissons absorber ni par la grâce, ce fatalisme des théologiens, ni par la spontanéité aveugle, ce fatalisme des péripatéticiens et des leibniziens ; ne la laissons affaiblir par aucune négation, par aucun doute, d'où qu'il vienne, fût-il la considération de la prescience, fût-il enfin, celle de la conservation cartésienne, qui est, comme chacun sait, une création continue, incompatible avec la durée réelle des êtres.

En résumé : la vraie spontanéité, pour nous, la seule, c'est la liberté, c'est la volonté plus ou moins éclairée ou réfléchie, et dont le point de départ est dans la conscience même, non derrière elle dans l'inconscient. Seulement, prenons-y garde, depuis le degré le plus élevé de la réflexion jusqu'au moindre, le volontaire est un fait complexe, dans lequel la part du libre est entière et parfaite (autant que le fini peut être parfait), dans le haut, dans le plein jour, mais sans exclure la part du passif, de ce qu'on nomme *la nature*, du secours naturel, du concours réglé dont nous formulons la théorie, laquelle part va croissant à mesure que le réfléchi s'efface, s'obscurcit, pour laisser dominer ce que

M. Tissot a appelé improprement *la volonté non libre*. Il n'y a pas de volonté non libre; ce sont là, sauf explication, des termes contradictoires ; il y a le caractère du sujet, sa nature, à savoir : son droit inné, son droit acquis. Donc, ce que M. Cousin nomme la spontanéité, ce que M. Tissot appelle la nécessité, ne sont que l'action clairvoyante, stable, légale, réglée, de Dieu principe de vie spirituelle et corporelle en nous, de Dieu qui fait le passif, vient ainsi en aide à l'actif, voit le droit, la fin, et y proportionne le moyen. — Nous opposons cette théorie du droit, du concours stable, à celle d'une activité spontanée, inconsciente et cependant libre ! Nous prétendons que la théorie du concours réglé, l'occasionalisme bien compris, n'enlève à l'homme rien de ce qui lui est essentiel et qu'elle satisfait seule et pleinement la raison.

VII

Avant d'appliquer ces principes à l'explication de la vie chez les êtres organisés, il faut écarter quelques objections.

La première et la plus grosse est l'accusation de panthéisme qui pèse sur la théorie du concours réglé. Il suffit de la moindre attention pour reconnaître son impuissance. On n'est jamais panthéiste, d'abord, au moins explicitement, lorsque l'on affirme hautement la personnalité, la liberté. Mais on pourrait l'être implicitement et sans le soupçonner par les conséquences de la doctrine. La question est de savoir si les principes énoncés ci-dessus contiennent le panthéisme, ou ne le contiennent pas? Eh bien ! nous osons prétendre que l'occasionalisme bien compris lui fait échec. — Ce passif que Dieu forme directement en nous et qui devient nôtre, en tant qu'il est un des modes de notre âme et qu'il fait partie du moi dont l'actif est le centre, ce passif, assurément, ne nous absorbe point en Dieu. Il ne constitue en rien l'actif, nous le répétons, il l'oblige. — En somme, l'actif obligé prend possession de lui-même et fait l'homme ; car, à part ce qui nous vient, pour le caractère et le corps, de l'hérédité, l'actif fait tout le reste, à titre de cause occasionnelle, ou, si vous le voulez, obtient tout

le reste de la cause efficiente, en vertu de la loi, du droit, d'un droit octroyé. Qu'importe donc que l'actif ne meuve rien lui-même à titre de cause efficiente! En est-il moins l'actif libre, la personne responsable vers qui tout converge, pour qui tout est établi, à qui tout se rapporte, et dont les volitions, les intentions sont souveraines, en définitive, pour notre perfectionnement ou notre déchéance, notre présent et notre avenir, avec l'aide de la loi stable et du coopérateur souverain qui y satisfait.

Leibniz écrit : que l'action directe continue de Dieu sur le monde, de nos cartésiens, est inadmissible, qu'il est peu digne de l'être parfait de remettre la main à son ouvrage, peu philosophique d'instituer ainsi le miracle permanent. — Nous répondrons : que dans la théorie du concours stable Dieu ne remet pas la main à son ouvrage, complet et parfait en ce qu'il est, qu'il l'y laisse pour le mouvoir et le gouverner, et que son concours légal est précisément une des perfections de son œuvre. Serait-il plus digne du Créateur, qu'on nous pardonne ce langage irrévérencieux, de se croiser les bras et de regarder marcher la machine? Non : le gouvernement direct et régulier du monde est certainement digne du Père des vivants. — Nous nions que son action immédiate sur les choses institue le miracle permanent, car la règle, la loi, exclut le miracle, que cette loi soit le résultat de la spontanéité, de la vertu des forces créées, ou de l'action directe et efficiente de Dieu. Le miracle étant essentiellement la suspension de la loi n'intervient nullement dans la théorie du droit, ou du concours stable, qui accomplit la loi. — On objecte (c'est Leibniz qui parle) : qu'un être ou un objet ne peuvent produire que ce qui est relatif à leur essence. Nous ne disons pas non ; mais ils peuvent recevoir aussi tout ce qui est relatif à leur essence ; or, il est de l'essence de l'âme de recevoir les modes passifs, comme il est de l'essence des corps de recevoir la figure et le mouvement. — On reprend : faire appel à Dieu sans une nécessité absolue, est une grave erreur de méthode. Nous sommes de cet avis, si l'on fait appel à Dieu pour expliquer ce qu'on ne peut pas rapporter à la loi naturelle, pour ériger en miracle ce que l'on

ne peut pas expliquer; mais s'il s'agit de l'explication métaphysique des phénomènes stables de la nature, la nécessité de l'appel à Dieu nous paraît prouvée; c'est toute notre thèse sur ce point, et celle de Malebranche, dont elle est l'interprétation et le développement, qu'il incombe aux animistes et aux leibniziens de renverser. — On ajoute enfin : que si Dieu est l'unique moteur, il commet de sa main le péché et le crime. Malebranche a eu, nous oserons dire la faiblesse de s'inquiéter de cette objection peu philosophique. Mais si la pierre qui tombe, obéissant à la loi fixe de la gravitation, tue un homme en tombant, qu'importe qu'elle soit mue, pour l'accomplissement d'une loi stable, par une force intérieure que Dieu a déposée en elle, ou par Dieu lui-même. Si Dieu n'était que le moteur médiat, serait-il moins le moteur? De même, si l'acte humain, la loi restant immuable, est fondé sur l'inné ou sur l'acquis, sur la décision libre actuelle, sur tout ce qui fait le droit ou la responsabilité de la créature, y a-t-il une différence entre l'exécution purement matérielle par mon bras que je meus ou par mon bras qui est mû? Nous n'en voyons aucune ; l'acte matériel en lui-même, dans l'ordre moral, n'est rien, la volonté et ce qu'elle fonde en nous sont tout au contraire pour constituer la moralité des actes.

Il est à remarquer, au reste, que notre thèse est précisément celle du vulgaire, ce qui signifie du sens commun. Demandez au peuple ce qui fait pousser les arbres et verdir l'herbe des champs, il vous répondra que c'est Dieu, un Dieu distinct du monde, auteur et régulateur de l'univers. Donc, en ce qui a trait particulièrement à la formation et au jeu de la conscience, nous redirons avec l'apôtre, « *Dieu est ouvrier avec nous!* » Oui, son activité infinie rencontre, au fond de notre âme, notre infime activité, infime, mais autonome, la rencontre, l'épie, la suit dans ses moindres déterminations, la satisfait dans ses moindres droits. Ne serait-ce point ainsi que la science suprême obtient, non pas la connaissance, la vue des futurs libres, de toute éternité, pour la conscience divine, selon un certain enseignement théologique, mais la vue de nos vouloirs actuels et successifs, en nous-mêmes et dans le temps, selon une méta-

physique qui ne fait plus échec au libre arbitre humain par l'hypothèse d'une science des futurs libres qu'il est bien difficile de ne pas rendre complice de la prédestination ?

Quoi qu'il en soit, la viabilité, la vérité de la thèse que nous soutenons apparaîtra de plus en plus, à mesure que nous en appliquerons les principes à l'âme, au corps, à leur union, aux instincts, aux habitudes, aux actes intérieurs, aux actes extérieurs. — Donc, l'hypothèse du concours réglé se substitue avec avantage à toute autre. Devant cette métaphysique cartésienne, les vieilles entéléchies péripatéticiennes, les formes plastiques, archées, âmes informantes, monades aux perceptions confuses, principe vital, vertus, propriétés, facultés, dont se moquait Malebranche, toutes ces prétendues forces, puissances secrètes, abstractions ou entités, aveugles et cependant capables, assure-t-on, de prendre une initiative en vue d'admirables fins, disparaissent, comme tout ce qui est obscur et indéterminé, devant ce qui est simple et clair.

Dr P. Garreau.

(*La fin prochainement.*)

LE
POINT DE DÉPART DE LA PHILOSOPHIE
DE L'HISTOIRE[1]

PAR

C. MALAN

Il n'est pas nécessaire d'être philosophe pour s'intéresser à ce que l'école nomme « la philosophie de l'histoire. » Chacun de nous fait, à ses heures, de cette philosophie-là, lorsque nous cherchons à définir la portée générale de tel ou tel événement public de la vie des nations, ou lorsque nous nous demandons, parfois avec anxiété, quelle serait encore la raison d'être du peuple ou des institutions politiques qui nous sont chères.

Mais s'il suffit d'avoir eu de semblables préoccupations pour être à même de goûter un ouvrage comme celui dont nous venons de citer le titre, il faut plus que cela pour en apprécier la valeur. Il faut être arrivé à se rendre compte des principes sur lesquels doit reposer la grande et belle science qu'il entreprend de nous faire connaître.

Toute philosophie étant la recherche des principes, la philosophie de l'histoire ne saurait être que la recherche du principe

[1] *Humanität und Christenthum in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, par C.-H. Scharling, professeur de théologie à Copenhague. Traduit du danois en allemand, par A. Michelsen, pasteur. 2 vol. in-8. — Gütersloh, chez Bertelsmann, 1875.

de l'histoire. Ce sera donc la constatation du fait qui est au point de départ de tout ce qui s'appellerait la vie successive de l'humanité.

Tout ce à quoi l'on donne le nom de vie ne nous apparaît jamais que sous la forme de faits successifs, lesquels demeureront pour nous des faits isolés, jusqu'au jour où nous aurons entrevu la loi qui les relie et qui régit leurs rapports. Ce n'est bien qu'à ce prix que, dans la succession des faits, nous arriverons à saisir ce qui mériterait le nom d'une évolution de vie.

En fait d'évolution de vie, cependant, nous sommes en présence de deux ordres de faits essentiellement distincts.

Et d'abord, dans ce qu'on appelle « les phénomènes de la nature, » nous rencontrons une évolution de vie dont la loi, une fois que nous l'aurons discernée, demeurera pour notre pensée une vérité indépendante des faits dont l'analyse nous l'aurait révélée. Dès que nous sommes parvenus à élucider la loi de ces phénomènes, l'évolution historique de laquelle cette loi s'est dégagée sous nos yeux, n'aura plus rien à nous dire à cet égard. Dès ce moment-là, cette évolution nous demeurera entièrement et suffisamment connue.

C'est ainsi que, lorsque nous nous sommes mis en possession des éléments de l'orbite d'un astre, nous prédisons à coup sûr, pour n'importe quel moment à venir, la place de cet astre dans l'étendue. C'est ainsi, encore, que nous n'hésiterions pas à affirmer, au nom de notre expérience de l'univers que nous habitons, que jamais, dans cet univers-là, un chien ne naîtra d'un oiseau, et « qu'on n'y cueillera jamais des figues sur des épines. »

Il est cependant d'autres manifestations de vie dont il ne nous est pas loisible de considérer ainsi la loi comme ayant pour nous aucune valeur, dès que nous la saisirions à part et en dehors de leur histoire elle-même. C'est bien là ce qui a lieu du moment où il s'agirait d'êtres vivants doués, à quelque degré que ce soit, de liberté propre.

L'homme, le seul de ces êtres qui soit pour nous l'objet pleinement accessible d'une expérience directe, diffère, sous ce rapport-là, de tous les autres.

Au premier coup d'œil, sans doute, l'animal semble, lui aussi,

porter en lui-même la loi de sa liberté. Mais ce mot de *liberté* désigne alors un fait tout autre que celui qui préside à la vie personnelle de l'homme.

Chez l'animal, la liberté a pour dernier et suprême objet l'acte considéré en lui-même ; ce qui veut dire ici le simple résultat de l'activité vivante du corps. Chez l'homme, la liberté n'est pas renfermée dans ces limites. Ce que nous appelons dans l'homme la liberté porte plus haut non-seulement que l'acte corporel, mais même que l'action de la volonté réfléchie.

L'objet de la liberté, chez l'homme, n'est pas uniquement, ni même tout d'abord, l'activité elle-même. C'est encore, c'est même avant tout, le but que l'homme devra lui-même avoir assigné à son activité. Pour l'animal, un acte accompli librement est chose faite et parfaite ; car tout ce que l'animal veut d'un acte qu'il entreprend, c'est que cet acte ait sa seule volonté pour point de départ et pour raison d'être. Chez l'homme, un acte accompli de la sorte n'est pas encore chose terminée. Au contraire, plus une action aura été chez lui la seule expression de sa libre volonté, plus cette action devra encore se justifier à ses yeux comme ayant été conforme à la loi qu'il serait arrivé à avoir donnée lui-même à cette action. Il faudra qu'il puisse voir, dans cette action qu'il a librement accomplie, ce qui serait un pas vers le but qu'il avait assigné à son activité elle-même.

Si cette dernière remarque est juste, il en ressort que la philosophie de l'histoire sera nécessairement la constatation de ce qui, à chaque fois, aura déterminé, et chez les individus et dans l'ensemble des individus, l'exercice de la liberté.

Une simple constatation de faits ne s'appelle cependant pas une philosophie ; ce mot désignant toujours bien plutôt la recherche des principes de ces mêmes faits.

Aussi bien, ce qui détermine l'activité de l'homme, sa liberté d'action, n'est-elle pas, même pour lui, un fait qu'il ne s'agirait que de constater. Bien qu'il la possède en lui-même, elle lui échapperait infailliblement, s'il cessait un seul instant l'effort par lequel il la ressaisit toujours de nouveau dans son principe.

En effet, s'il en possède pleinement l'*exercice*, il ne se sentira en *possession* de cette liberté elle-même que lorsqu'il en aura pénétré et saisi le secret. Dès le début, il la possède plutôt comme une faculté que comme un droit. C'est pour lui une puissance, sans doute ; parfois même c'est un privilége ; dans tous les cas, c'est avant tout une responsabilité redoutable.

Aussi longtemps, par conséquent, qu'il ignorerait encore les origines et la raison d'être de cette liberté, il ne cessera de se demander quelle en est pour lui la valeur et la signification : quels sont les droits, quels sont surtout les devoirs que cette liberté lui impose. Jusque-là il ne l'exercera jamais qu'à titre précaire, et, sous peine de n'en pouvoir disposer à son gré, il sera toujours forcé d'en rechercher sans relâche la sanction, de chercher à en formuler devant lui-même la loi.

C'est la direction spéciale que l'homme sera arrivé à imprimer à cette recherche qui déterminera le caractère de son activité. De plus, cette recherche domine si bien l'exercice de sa liberté, que l'on est forcé de voir, dans la nécessité où il est de s'y adonner, ce qui est au fond de ce *besoin religieux* qui le caractérise comme agent libre, comme on donnera toujours à la formule à laquelle cette recherche se sera à chaque fois arrêtée le nom de ce qui constituera pour lui l'objet de sa *foi religieuse*.

S'il en est ainsi, la philosophie de l'histoire aura pour mission de constater les différentes formules religieuses qui apparaîtraient dans l'histoire des peuples, pour y trouver le secret de cette histoire, comme aussi pour dégager de leur ensemble la vue de ce qui serait l'évolution de la vie de l'humanité elle-même.

Il pourrait sembler que ces derniers mots missent en question la valeur objective de toute foi religieuse.

Tel n'est pas le cas. Nous nous sommes borné à définir le fait humain tel que nous l'avons sous les yeux. Ce fait, c'est que l'homme appelle « son dieu, » c'est qu'il érige en objet d'adoration ce en quoi il est arrivé, à tort ou à raison, à voir la source et la loi de sa liberté.

La question de savoir si c'est là, dans tel cas donné, ou bien en thèse générale, une erreur chez l'homme, cette question n'a rien à faire avec la constatation du fait lui-même. Autre chose est de faire l'histoire des idées religieuses, autre chose d'en apprécier la valeur.

Non pas, sans doute, qu'il nous vienne à l'esprit de jamais vouloir, dans une philosophie de l'histoire, faire abstraction de la pensée du Dieu vivant. Le fait que nous croyons en Dieu nous rendrait même semblable chose tout à fait impossible. Mais ce qui est possible, et ce que nous devons faire, c'est de ne pas mettre l'expression que nous sommes arrivés à donner à notre foi en Dieu, au point de départ de ce qui doit demeurer l'étude impartiale d'un fait purement historique.

Il est une école de philosophie de l'histoire qui le fait hautement. C'est celle des saint Augustin et des Bossuet. Chacun admirera la grandeur des monuments littéraires qu'elle nous a laissés, et où brille, dans tout son éclat, le langage assuré et vainqueur d'une foi sûre d'elle-même.

Mais nous n'y trouvons pas ce que nous entendons par une philosophie de l'histoire. Sous ce rapport, ces écrits ont le défaut du point de vue qui leur a valu le caractère élevé qui les distingue. La pensée des deux hommes que nous avons nommés part de l'idée d'une incompatibilité absolue entre la nature de Dieu et celle de l'homme. Il en résulte qu'à leur point de vue, dès qu'il est question d'œuvre divine, il n'y a plus de place pour la libre volonté de l'homme. Aussi l'homme libre, l'homme individuel, ne joue-t-il qu'un rôle effacé dans ces tableaux émus des voies de Dieu à l'égard de l'humanité. Chez ces penseurs, l'humanité en est venue à voiler l'homme lui-même. L'image de l'homme individuel, c'est-à-dire de l'homme libre et responsable, disparaît dans ce en quoi ils nous montrent « les révolutions des empires, » bien plutôt que l'histoire de cette humanité qui n'est après tout que l'ensemble des hommes eux-mêmes.

D'un autre côté, tant que l'on retiendrait cette pensée d'une incompatibilité foncière entre Dieu et l'homme, vouloir faire abstraction de l'idée de Dieu, essayer d'écarter sa pensée, ce serait de nouveau avoir préjugé la question.

Dès lors, en effet, l'activité de l'homme demeurant la seule, ce n'est qu'en l'homme lui-même qu'il serait loisible de chercher la raison, la sanction et l'explication de sa libre activité. Toute idée de quoi que ce soit en dehors de l'homme qui serait la cause ou la sanction des limites imposées à sa liberté, toute idée semblable ne saurait plus être qu'une illusion sans importance réelle. Dépendant dès lors nécessairement de lui seul, renfermant en lui seul toutes ses raisons d'être, l'homme, quelle que soit sa propre pensée à cet égard, devrait nous apparaître comme la manifestation d'une évolution fatale et aveugle. Dès lors, il ne saurait plus même être question pour lui ni de liberté ni d'aucun but qu'il eût à assigner lui-même à son activité réfléchie. Il n'y aurait plus lieu de parler à son sujet d'*histoire*. Quelle que fût, en effet, la direction ou le degré de son développement, il ne pourrait jamais être sorti de lui-même, ni par conséquent avoir essentiellement progressé, puisque sa volonté n'aurait jamais pu s'être rapprochée d'une volonté subsistant hors de lui, au-dessous de lui et avant lui.

Son histoire n'est dès lors plus qu'une collection de faits qui, quelle que soit leur variété, ont tous la même valeur au point de vue de ce qui serait pour l'homme un progrès ou un recul dans sa vie, puisqu'à ce point de vue aucun de ces faits n'en saurait posséder aucune. Ce peut être un tableau riche et varié, mais, comme histoire, ce tableau cesse d'avoir aucune signification.

Au point de vue de l'étude dont il s'agit ici, l'important ne saurait être la seule constatation des faits extérieurs de la vie humaine. Ces faits n'étant dans le fond que le résultat de l'activité de l'homme, c'est la nature de cette activité vivante, c'est l'homme lui-même considéré comme source prochaine de son activité, qui devra toujours nous donner la clef de ces faits. Avant de vouloir apprécier l'histoire de l'homme, il faudra avoir commencé par entrevoir clairement ce qu'est l'homme lui-même.

Or, avant toute chose, l'homme nous apparaît comme un être instinctivement poussé à chercher plus haut que soi la raison de sa vie. La seule idée d'un tel être implique nécessai-

rement, non pas sans doute une connaissance de Dieu positive et clairement formulée, mais une recherche dont le caractère et la nature nous interdiront, à eux seuls, tout ce qui serait une négation préalable d'un Dieu vivant.

Cependant, dire que l'on ne doit ainsi, dans une philosophie de l'histoire, ni faire de la seule volonté de Dieu son point de départ, ni se borner à l'analyse de la seule volonté humaine, cela n'équivaut-il pas, dans le fond, à rendre toute étude semblable chose impossible ?

Tel est évidemment le cas pour ceux qui auraient commencé par poser en fait cette incompatibilité essentielle entre l'idée de Dieu et l'idée de l'homme dont il a été question plus haut ; pour ceux qui auraient statué une différence foncière, dirimante, entre la nature divine et la nature humaine. Ce point de vue existe, et il est même largement représenté dans le monde où nous vivons. Il est donc indispensable que nous en examinions rapidement la valeur.

Ce point de vue existe si bien, qu'il n'y a que la Révélation qui en soit exempte. Le fait dans lequel culmine cette Révélation tout entière, le « fait chrétien, » le fait d'un être réellement divin, vivant d'une vie tout aussi réellement humaine, ce fait en est, à lui seul, la négation la plus éclatante ; en même temps que l'opposition que soulève le témoignage de ce fait montre combien l'idée qui en ressort est, dans le fond, étrangère à la pensée générale de l'humanité.

Il ne faudrait même pas croire que tous ceux qui professent le christianisme aient adopté la pensée que ce christianisme proclame si hautement. Non-seulement il y aura toujours lieu à distinguer entre un christianisme qui n'est chez ceux qui le professent qu'un accident traditionnel, et celui qui porte à juste titre ce beau nom ; mais, même parmi les chrétiens qui ont réellement le droit de se nommer tels, on sait jusqu'à quel point la doctrine que l'on répète peut être étrangère et même opposée aux principes de la vie elle-même.

Le fait est qu'il y a lieu, même au sein des peuples chrétiens, d'affirmer toujours de nouveau ce fait de la parenté originaire

de l'homme avec Dieu, fait que le paganisme avait déjà entrevu, parce qu'il ressort nécessairement de la conscience que l'homme a de lui-même. En face de l'existence, au sein des peuples chrétiens, soit d'un clergé sacerdotal et médiateur, soit de cérémonies imposées comme des « devoirs religieux ; » en face de doctrines dans lesquelles le royaume de Dieu, la sphère des réalités éternelles, est arrivé à revêtir le caractère d'un fait irrationnel et magique, il n'est point hors de place de rappeler que l'homme, dans son essence éternelle, est fils de Dieu ; qu'il y a, dans l'homme, plus et autre chose que ce qui se trouve dans les êtres qui ne sont que les créatures de Dieu.

N'entend-on pas un soi-disant christianisme, par cela même qu'il confond l'existence historique de l'homme avec la vie éternelle dont cette existence n'est qu'un moment passager, statuer hautement, à cause de l'état actuel de déchéance qui caractérise cette existence, la présence d'un abîme infranchissable entre l'homme et Dieu, aussi bien qu'entre le monde de l'homme et le Royaume éternel de Dieu ?

Evidemment, ce sont là des assertions que démentent à l'envi et l'Evangile, et ces lumières primordiales de l'âme auxquelles l'Evangile lui-même fait appel. C'est parce qu'on s'est habitué à substituer à cet Evangile lui-même, à l'Evangile que sanctionne la loi de la conscience, telle ou telle des traditions qui en portent le nom, qu'on est arrivé, au sein du christianisme, à oublier le fait qui est le point de départ de la Révélation, ce fait que l'homme est, non pas l'auteur, l'inventeur, la source première du mal qui l'a envahi, qu'il n'en est bien que la victime consentante.

On oppose alors l'homme à Dieu, et Dieu à l'homme, parce qu'on a commencé par confondre l'homme déchu avec l'homme lui-même. Sans doute, lorsque, — ce qui ne peut manquer d'arriver, — cette opposition en est venue à révolter la pensée, on est fatalement porté à y échapper en atténuant l'horreur instinctive que le mal doit nous faire éprouver. C'est ainsi qu'on ébranle au-dedans de soi l'impression qui nous a été accordée de la sainteté divine, et qu'on arrive à porter une main téméraire sur l'arche sainte ; à moins que, lassée d'obscurités, l'âme

transporte ailleurs son attention, en délaissant ce à quoi l'avait amenée ses plus intimes instincts et ses plus saintes aspirations.

Le fait est que pour l'homme dans son état actuel, revenir à Dieu ne signifiera jamais inaugurer une vie qui serait essentiellement étrangère à sa nature originaire. Ce sera toujours renaître à cette nature elle-même. Ce sera être parvenu à délaisser une existence déchue et imparfaite, qui, pour cette nature-là, n'était qu'une existence de mort. Revenir à Dieu, c'est, pour l'homme, revenir tout d'abord à soi-même, et jamais il n'aura de chance à trouver le Royaume de Dieu hors de lui, s'il n'a pas tout d'abord su en reconnaître la présence et la loi au-dedans de lui-même.

L'expérience loyale et volontaire de sa propre loi, la vérité à l'endroit de sa propre vie, telle demeure donc pour chacun la clef de tout ce qui s'appellera philosophie de l'histoire, parce que c'est dans cette expérience que nous saisirons toujours, en même temps, et la réalité de la vie divine et les acheminements par lesquels notre propre existence déchue peut encore renaître à cette vie.

Du reste, il est facile de retrouver, dans l'évolution de la vie de l'humanité, ces traits fondamentaux de la vie de chaque homme.

L'humanité ne sera jamais que l'ensemble et le résultat des vies individuelles de ceux qui la composent. L'histoire de l'humanité et celle de l'individu sont donc nécessairement des faits parallèles.

Dans l'une et dans l'autre, les origines se dérobent à toute investigation directe. Des deux parts, lorsque apparaît l'activité de la vie, cette vie se montre déjà dominée par une loi originaire, dont les droits, bien que plus ou moins méconnus, n'en subsistent pas moins tout entiers. Pour l'humanité comme pour l'homme, il ne sera jamais question de se fabriquer à soi-même une loi, ou même de se la faire octroyer, fût-ce par Dieu lui-même. Il s'agira toujours, avant tout, de reconnaître avec soin et de formuler définitivement devant soi une loi déjà imposée, en faisant de cette loi-là la loi de sa propre liberté.

L'humanité, comme l'homme, y parvient peu à peu et à tra-

vers des défaites successives. C'est de la sorte qu'elle fait l'expérience et de la réalité de son égarement, et de l'immutabilité de la volonté qui lui a imposé sa loi. C'est par là qu'elle arrive à recevoir comme une grâce cette sainte liberté dont l'image, quelque voilée et indistincte qu'elle lui fût d'abord apparue, avait suffi, à elle seule, à réveiller ses instincts et à diriger son activité tout entière.

Tels sont les traits qui se retrouvent et dans l'histoire de l'homme et dans celle de l'humanité elle-même.

Considérée de la sorte, l'histoire de l'humanité se présente à nous sous deux aspects bien distincts.

La première chose qui nous y apparaisse, c'est le tableau de la vie des nations laissées à leurs propres forces. La seconde, c'est l'histoire sainte, ou l'histoire de la recherche de l'homme par Dieu lui-même.

Dans le premier de ces deux grands faits, l'homme s'efforce, à lui seul, de se rendre compte des droits et des raisons de sa liberté. Dans le second, Dieu le lui révèle, en le mettant en pleine possession de cette liberté dont l'homme n'avait jusque-là possédé que l'exercice. Il le fait en se donnant Lui-même à l'homme, après l'avoir laissé se convaincre de l'inanité de ses efforts pour y parvenir par lui-même.

C'est, d'abord, avons-nous dit, l'homme cherchant à ressaisir hors de lui la raison et la source de la loi qu'il a trouvée imposée à l'exercice de sa liberté. Or, dans cette recherche, l'homme n'a devant lui que deux ordres de faits auxquels il puisse s'adresser.

Le premier, celui qui s'offre à lui en premier lieu, c'est le monde des sens; c'est tout l'ensemble de cet univers visible qui le domine et dont il dépend.

Le second, auquel il n'arrive que par un plus noble effort, bien que ce fait semble le toucher de plus près, c'est le monde qu'il porte au-dedans de lui-même, c'est le fait de sa propre existence personnelle.

De là, deux divisions fondamentales dans l'histoire de l'humanité laissée à elle-même, dans l'histoire de ces « nations qui

ont dû chercher elles-mêmes le Seigneur, pour voir si, en tâtonnant, elles pourraient arriver à l'atteindre[1]. » Ce sont d'abord les peuples dont la vie est dominée par la seule préoccupation des faits de la nature. Ensuite ce sont ceux qui se sont adressés, pour leur civilisation, au sentiment que l'homme possède en lui-même des pouvoirs et des lois de sa propre activité.

Au nombre des premiers apparaissent d'abord les peuples « sauvages; » cette plus infime expression de l'humanité laissée à elle-même. Leur culte se réduit aux terreurs de la magie, du fétichisme et du chamanisme.

Ensuite viennent les grandes nations nomades, comme les Huns et les Mongols de l'Asie centrale, et, de nos jours, les Turcs, ces nomades asiatiques campés encore dans notre Europe, avec la civilisation de l'Islam, dont ils sont les principaux représentants. Cette dernière civilisation, elle aussi, en dépit de ce que fut son point de départ historique, est bien dominée, surtout depuis que les Arabes ont fait place aux Turcs, par le service passif de ce qui est un fait de nature, plutôt qu'elle ne serait le culte d'un Dieu personnel dans le vrai sens de ce mot, c'est-à-dire d'un Dieu saint et libre.

Ce sont encore, dans l'antiquité, les Egyptiens, les Chaldéens, les Mèdes et les Perses, peuples que rappellent sous nos yeux les Chinois, les Hindous et les multitudes innombrables des Boudhistes.

Chez tous ces peuples, et chez d'autres semblables, la pensée centrale, c'est-à-dire la pensée religieuse, se présente à nous comme une dépendance à laquelle l'homme s'est réduit à l'égard non pas d'un être vivant, mais bien de ce qui est, plus ou moins évidemment, un simple fait de nature. Même chez ceux d'entre eux qui, comme les anciens Perses ou les Turcs d'aujourd'hui, sembleraient d'abord devoir être mis au nombre des adorateurs d'un Dieu vivant et libre, on ne tarde pas à discerner que le point de départ de la vie tout entière n'est, dans le fond, qu'une soumission aveugle à ce qui n'est qu'un destin fatal, qu'une puissance immobile, sans liberté et sans amour.

[1] Actes XVII, 27.

En face de ces peuples qui représentent l'homme cherchant sa loi dans la nature, se placent ceux chez lesquels l'homme cherche en lui-même la loi de sa vie. Ce sont les Grecs, les Romains et les nations du nord de l'Europe.

Ici, les dieux sont des dieux personnels, dans le sens et dans la mesure dans laquelle l'adorateur est un être personnel. Mais, précisément pour cela, précisément parce que ces dieux sont faits à l'image de l'homme, les peuples qui se les sont formés ont nécessairement perdu de vue, avec l'unité de Dieu, le caractère absolu de sa volonté, tel que nous en trouvons déjà l'impression dans la pensée religieuse des Perses et des Turcs, par exemple.

C'est là, cependant, le résultat naturel de ce fait que, tout en s'élevant de la nature à l'homme lui-même, tout en laissant ce qui n'est qu'un phénomène de vie pour s'attacher à la pensée de l'être vivant, cette recherche a eu pour point de départ, chez ces peuples-là, l'idée de l'homme actuel, de l'homme déchu. Ils devaient dès lors inévitablement aboutir au polythéisme. En effet, depuis que l'âme humaine est devenue infidèle à la loi de sa nature, elle a perdu elle-même le sentiment direct de sa propre unité. Il en résulte que la divinité qu'elle se construirait en personnifiant les principes contradictoires qu'elle recèle en elle-même, ne saurait lui apparaître que sous la forme de plusieurs dieux, chacun de ces dieux représentant les droits de tel ou tel idéal dont les traces subsistent encore éparses dans cette âme.

Ni l'une ni l'autre de ces civilisations ne peut amener l'humanité au but réel de sa recherche. La première est nécessairement immobile, comme la nature dont elle a fait son Dieu. Elle ignore donc, cette civilisation-là, jusqu'à l'idée du progrès. La seconde poursuit sans doute un idéal de vie, mais parce c'est celui d'une vie imparfaite, il demeurera inhabile à relever l'homme, et l'homme arrivera nécessairement lui-même à en découvrir l'inanité.

Les peuples dont le culte n'est, dans le fond, qu'une adoration d'un fait de nature, sont devenus eux-mêmes, dans leur histoire, un des phénomènes de cette nature. Immobiles, infé-

conds, ils ne s'élèvent jamais jusqu'à cette liberté personnelle qui ne réside, pour l'être humain, que dans l'union avec le Dieu personnel et libre. Aussi leur histoire est-elle caractérisée par la présence d'un despotisme aveugle, immuable, cruel, et qui ne déploie d'autre activité que celle de la force matérielle. Quelle que soit la durée ou la puissance extérieure de ces peuples-là, ils ne sauraient faire aucun progrès réel dans ce qui constitue la libre vie de l'esprit. Le seul résultat de leur histoire, c'est une conquête partielle et fragmentaire du monde matériel. Ils n'ont fait et ne font encore que déblayer, d'une façon purement négative, le terrain sur lequel viendra plus tard se développer la marche de l'esprit du côté des aspirations de sa liberté.

Quant aux autres peuples que nous avons nommés, leur histoire est celle de la civilisation humaine, en tant que cette civilisation consiste, pour l'homme, à prendre possession de lui-même. C'est ce qui a lieu, chez les Grecs, par le sentiment de la vie de la pensée, chez les Romains, par celui du droit et de la justice, bases de la puissance politique, chez les peuples du nord, par celui de la liberté individuelle.

Là aussi, cependant, nous l'avons vu, si l'effort qui dicte cette activité vise plus haut que celui qui n'aspirait qu'à conquérir la matière elle-même, cet effort n'en demeure pas moins impuissant à faire toucher à l'humanité le but auquel elle aspire. Bien au contraire, plus sont vives les lumières qui ont éclairé ces peuples, plus ils finissent eux-mêmes par désespérer de leurs efforts. Le paganisme de la civilisation antique n'a fait place aux idées chrétiennes que parce que, en dépit de l'éclat avec lequel il avait affirmé les droits de la pensée et de la liberté, il avait fini par le doute et par le découragement.

C'est en face de la vanité de cette recherche de Dieu par l'homme laissé à lui-même, que vient se placer, dans toute sa grandeur et sa légitimité, la recherche de l'homme par Dieu lui-même.

Ici encore, nous sommes mis en face de deux tableaux.

Le premier, c'est Dieu se présentant à l'homme dans un fait qui demeure en dehors de l'homme lui-même : c'est Dieu don-

nant à l'homme sa Loi. Le second c'est, après que l'homme est arrivé, en face de la Loi même de Dieu, à désirer le Dieu de cette Loi, Dieu finissant par se donner lui-même à l'homme, s'unissant lui à l'homme dans la personne de Jésus-Christ.

Tels sont les grands traits de l'histoire de l'humanité jusqu'à Jésus-Christ. Nous les empruntons à l'ouvrage qui fait le sujet de ces pages, livre aussi distingué par la clarté du style, la lucidité et la richesse des aperçus, que par la pondération des jugements, et qu'il serait certainement désirable qui fût donné au public de langue française. Loin de nous présenter un étalage d'érudition qui, s'il excite notre admiration, dénote le plus souvent une science encore mal digérée, cet ouvrage est bien réellement l'étude impartiale d'un véritable penseur, en même temps que la parole émue d'un croyant sincère et convaincu.

Nous n'entreprendrons pas de rien citer. Ce serait s'exposer à devoir tout transcrire. Nous nous bornons à dire que, pour tout esprit curieux d'analyse psychologique, que pour tout penseur arrivé à prendre pour point de départ de sa philosophie les faits de la conscience humaine, ce livre sera la source d'une véritable jouissance. On y verra souvent les problèmes les plus obscurs, et les questions en apparence les plus embarrassées de l'histoire des peuples, s'éclairer naturellement à la lumière que vient y introduire l'étude attentive de ce fait humain que chacun porte en soi. Au lieu de ces livres comme il y en a tant, dans lesquels, entre une érudition de seconde main et des hypothèses hasardées, la pensée ne sait où se reposer, c'est ici un ouvrage dont le lecteur sent qu'il est toujours à même de vérifier les assertions, parce qu'elles reposent directement sur des faits de conscience universelle, et parce que dans l'histoire de l'humanité il ne fait que retrouver, sur une plus vaste échelle, ce qu'il est déjà arrivé à discerner dans sa propre histoire personnelle.

Avec cela, s'il nous était permis d'énoncer un regret, ce serait que, tout en prenant ainsi son point de départ dans le fait humain, et en mettant à la base de son exposition le rapport

essentiel entre la nature de l'homme et Dieu lui-même, l'auteur n'ait pas poussé plus avant son analyse.

Nous croyons qu'il aurait alors plus clairement discerné la différence qui subsiste entre l'homme naturel ou l'homme historique, et l'homme vraiment digne de ce nom, l'homme tel que Dieu l'avait pensé, cet homme normal dont notre Seigneur Jésus-Christ est, lui, le seul véritable et parfait exemple.

Déjà dans l'histoire du monde antique, il nous semble ne pas avoir fait une distinction assez tranchée entre ce que nous avons appelé ici, d'un côté la recherche de Dieu par l'homme, et de l'autre celle de l'homme par Dieu lui-même. Nous aimerions à lui voir faire ressortir davantage la différence essentielle qui subsiste entre la vie de l'humanité déchue, la vie historique des nations laissées à elles-mêmes, — la vie de l'humanité en dehors de l'économie divine, — et l'histoire d'Israël, de ce peuple dont le caractère est, avant tout, celui d'avoir été « le peuple de Dieu » sur la terre. Cette dernière histoire est bien spécialement celle de l'éducation directe d'un peuple par Dieu. C'est plutôt une histoire de Dieu qu'une simple portion de l'histoire de l'homme, puisque c'est le tableau des voies par lesquelles Dieu s'approche, lui, peu à peu de l'homme, jusqu'à ce qu'il en vienne à s'unir lui-même à l'homme dans la personne du Christ.

Pour notre auteur, Jésus-Christ n'est pas uniquement le but, le couronnement et la fin définitive de la vie de l'humanité. Il ne voit pas que, depuis son apparition, ce qui resterait de l'histoire de cette humanité n'a plus d'autre signification que celle que lui donnerait la manière dont cette humanité se comportera à l'égard du témoignage rendu devant elle à Celui qui seul demeure en même temps et le Fils de l'homme et le Fils de Dieu. Si, pour sa pensée, Jésus-Christ demeure, sans doute, le but de l'ancienne économie et même celui de toute l'histoire de l'antiquité, ce qui concerne l'œuvre divine à l'égard du monde actuel n'est cependant pas terminé à la mort du Christ. Ce Christ de Dieu doit encore être, dans ce même monde qui l'a rejeté, le commencement, le point de départ d'une nouvelle économie divine, historique et visible.

C'est dire que notre auteur voit, dans ce qu'il appelle « l'Eglise chrétienne, » dans les institutions qui assument ce nom sous nos yeux, non pas seulement ce qui serait les diverses expressions humaines de « la foi chrétienne, » mais bien encore une source de vie divine pour l'humanité elle-même. L'église visible, l'église de ce monde-ci, prend, à ses yeux, la place et le rôle du fait central dans l'histoire actuelle de la vie de l'humanité. Le Royaume de Dieu n'est pas seulement un fait annoncé et promis par Jésus-Christ ; c'est un fait actuellement visible et inauguré déjà comme tel dans le monde tel qu'il est sous nos yeux. Ce Royaume n'est pas présent, au sein de ce monde-là, uniquement dans le témoignage de Jésus-Christ, Jésus-Christ demeurant lui seul le germe qui le renferme, parce qu'il est, lui, à cette heure et pour toujours, le seul homme digne de ce nom, comme il demeure le seul objet de « toute l'affection » du Dieu bienheureux.

Il résulte de là que ce Royaume de Dieu dont Jésus disait à ses disciples, « qu'il est au-dedans de chacun de nous, » « qu'il ne vient pas avec apparence, » « qu'il n'est pas de ce monde-ci, » devient, aux yeux de notre auteur, un royaume humain et, cela, non pas dans le sens dans lequel le Christ, ressuscité, demeure pour les fidèles les prémices de la véritable humanité, mais dans le sens d'un fait qui se réaliserait positivement dans la sphère visible et passagère du monde actuel.

Il serait facile de critiquer cette pensée soit au point de vue des faits eux-mêmes, soit au point de vue théologique et religieux.

Ce serait là, cependant, entreprendre l'exposition de toute la théorie de l'église visible. Nous ne saurions vouloir traiter ici, d'une façon incidente, cette plus brûlante de toutes les questions actuelles. Nous devons nous borner à signaler, en passant, quelques-unes des conséquences qui découlent du point de vue ecclésiastique qui est celui de Scharling. Ces conséquences sont surtout apparentes dans le second volume de son bel ouvrage, où il traite de l'histoire de l'humanité depuis notre Seigneur Jésus-Christ.

D'après ce que nous venons de dire, on comprendra que cette

histoire s'y concentre dans celles des différentes églises chrétiennes. Notre auteur, cependant, ne considère pas ces églises comme de simples manifestations humaines du sentiment religieux, manifestations dont la forme spéciale résulterait des circonstances historiques au sein desquelles elles se seraient formées, et dont la diversité proviendrait, elle aussi, de l'imperfection inhérente à ceux dont elles émanent. Il voit, dans ces églises, des réalisations plus ou moins réussies de ce qui serait, sur la terre où nous sommes, le Royaume de Dieu lui-même. Il va sans dire que, notre savant professeur étant luthérien, c'est l'église luthérienne qui est, à ses yeux, celle de toutes ces manifestations qui approche le plus de la pensée du « fondateur » de ce Royaume.

Avec cela, cette seconde partie , elle aussi, est éminemment digne d'être lue et méditée. Elle contient, dans la caractérisation des différentes formes officielles du christianisme traditionnel, des analyses frappantes de vérité, analyses qui sont d'autant plus importantes pour nous qu'elles ont pour objets les faits au sein desquels nous vivons.

Cependant, plus on admire la justesse de ces jugements, plus on se sent parfois choqué par cette vue ecclésiastique du christianisme dont nous venons de parler. Au lieu de cette foi qui, en saisissant la promesse « de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre où la justice habite, » nous rend supérieurs à ce « monde » dans lequel Jésus-Christ s'est lui-même senti un étranger, par lequel il a été rejeté, pour lequel il n'a pas voulu prier, on nous montre ce monde-là avec ses forces, ses gloires périssables, sa science, son art et même son industrie, non-seulement appelé à subir les influences inévitables des « idées chrétiennes, » mais devenant peu à peu, lui-même, un Royaume de Dieu sur la terre.

Cette pensée, qui se fait jour constamment, forme un contraste gênant avec l'expression soutenue d'une foi vivante au salut éternel, à l'œuvre de l'Esprit de Dieu dans l'âme humaine et à la nécessité de la nouvelle naissance.

Au point de vue qui est le nôtre, l'histoire de l'humanité doit être considérée comme la recherche que le Père céleste fait de

l'homme déchu, recherche à laquelle celle de Dieu par l'homme ne ferait que préparer l'humanité. Considérée de la sorte, cette histoire devra se terminer à la victoire remportée par le Christ de Dieu sur le « Prince de ce monde. »

Tout ce qui intervient depuis lors ne saurait plus être que les conséquences plus ou moins directes et plus ou moins prolongées de ce fait spécial, fait qui demeure le seul but de cette histoire, et après lequel « nous n'avons pas à en attendre un autre. »

Il ne saurait donc plus, après ce fait-là, être question d'aucune autre chose que de la position que telle ou telle portion de l'humanité aurait prise à l'égard de ce qui demeure le fait central et la raison d'être de son histoire tout entière. Nous ne comprendrions pas qu'il y eût encore place, dans cette histoire, pour une œuvre extérieure, directe, spéciale et officielle, dans laquelle apparaîtrait de nouveau cette éducation divine qui caractérise l'histoire de l'humanité avant l'avénement du Christ.

Vouloir faire du Christ de Dieu fût-ce même un législateur et un fondateur d'églises, croire l'honorer en l'appelant le « Fondateur du christianisme, » c'est bien, à notre gré, avoir méconnu sa dignité essentielle, et l'importance spéciale de sa personne et de son œuvre.

Aucune des églises historiques du christianisme ne saurait jamais être pour nous ce qu'on aurait le droit d'appeler une institution de Dieu, ni même une institution de notre Seigneur Jésus-Christ. Aussi bien nous trouvons-nous, à cette heure, en présence, non pas d'une institution religieuse unique et qui posséderait les titres officiels et les documents irrécusables de ses origines, mais bien en face d'églises chrétiennes nombreuses et variées.

Et cela est naturel! Des institutions humaines, fussent-elles des institutions religieuses, et même des institutions chrétiennes, seront toujours diverses, parce que chacune d'elles sera toujours imparfaite.

Non-seulement ce sont, dans le fait, les chrétiens qui forment eux-mêmes les églises, mais quels que soient le zèle et la piété qui les distingueraient, ces hommes ne sauraient être regardés

comme de simples organes de la pensée divine. Ici-bas, qui dit chrétien ne dit jamais saint.

Ces réserves, que nous nous bornons à indiquer, ne sauraient nous empêcher de recommander cet ouvrage à l'attention sérieuse de ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à l'histoire de la civilisation et des religions, ou à telle autre des études si attrayantes qui rentrent dans le vaste et riche domaine de la philosophie de l'histoire.

C. MALAN.

Cannes, avril 1878.

LA SOURCE DES IDÉES CHRÉTIENNES

Avant d'entreprendre notre travail spécial[1], permettez-moi de m'élever plus haut pour me demander quel en est le but et quel en doit être le résultat.

Nous voulons nous occuper d'une dogmatique ; ce n'est pas pure curiosité d'esprit, quelque curieux que nous puissions être par nature, nous travaillons ici en vue d'une vocation, nous ne pouvons pas l'oublier, nous nous y préparons et nous savons très bien que si nous voulons satisfaire aux exigences de cette vocation, il faut que nous ayons notre dogmatique, non-seulement pour l'examen, mais pour la prédication, pour l'enseignement, pour la cure d'âmes, pour la vie tout entière. La dogmatique, si pénétrée par l'esprit scientifique, ou si rudimentaire qu'elle puisse être, sera toujours une certaine conception du christianisme ou un certain système d'*idées chrétiennes* : je veux donc vous entretenir aujourd'hui de la *source* et de la *formation* de nos idées chrétiennes. C'est la question préalable qu'on peut toujours nous adresser et que nous devons nous poser nous-mêmes.

I

Voici, si je ne me trompe, quel est l'état d'esprit d'un étudiant en théologie. Il y a chez lui d'une part le désir de se former des idées nettes et solidement établies sur la nature du christianisme, sur l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ, la volonté

[1] Cette étude est la leçon d'introduction d'un cours sur l'*Institution chrétienne*, de Calvin.

de se placer dans les conditions les plus favorables à cette formation et de mettre en activité les facteurs nécessaires.

D'autre part il y a le sentiment de la grande difficulté de cette tâche : acquérir des opinions dignes et susceptibles d'être défendues. Comment en effet produire ou faire sien tout l'ensemble d'idées indispensables dans la vocation qui sera la vôtre? Où les prendrez-vous? Sera-ce dans les systèmes déjà connus, déjà existants? Sera-ce dans vos propres réflexions? Quel que soit votre procédé pour vous assurer ce dont vous avez besoin, c'est toujours de la possession d'un ensemble d'idées que vous devez vous préoccuper. Il semble presque aussi difficile de se l'approprier que de le créer ; je comprends qu'on soit effrayé et qu'on se dise : « Comment faire? Il faut me résigner ou bien à admettre provisoirement un système dont je ne peux pas sonder les bases, ou bien à marcher à l'aventure. »

Je ne crois pas me tromper beaucoup en estimant que ces pensées sont, dans une certaine mesure, les vôtres. Permettez-moi maintenant d'ajouter qu'un examen un peu attentif de la position sera propre à calmer des anxiétés parfaitement naturelles et à vous donner un principe d'orientation.

Ce *système* que vous devez posséder, vous ne pouvez pas songer sérieusement à le créer : les créateurs ne sont pas nombreux et ils ne créent pas absolument. Nous sommes faits de telle manière que nous tirons notre substance du dehors : nous avons été formés et nous continuons à l'être : nous sommes les produits d'un *milieu*. On peut vouloir en sortir, mais ce sera toujours pour entrer dans un autre et peut-être par suite de l'influence que cet autre milieu étend déjà sur nous. La tâche de l'individu n'est pas non plus de choisir son milieu, car quand nous avons la pensée de faire ce choix, nous avons déjà subi une influence considérable qui nous a formés. N'avons-nous donc qu'à recevoir passivement ce que notre milieu nous impose? Il y a plusieurs milieux capables de nous former ou de nous modifier, et ils ne se valent pas ; on peut vouloir se soustraire à une influence longtemps subie, mais devenue suspecte ; il faut bien alors en chercher ou en accepter une autre.

Le cas se présente, mais ce n'est pas le vôtre ; vous ne prati-

quez pas le doute universel ; en vous asseyant sur ces bancs, vous aviez une *intention* accusée, et cette intention vous place dans une position tout à fait différente de celle dont il vient d'être question. Vous voulez, avant qu'il soit longtemps, exercer vous-mêmes une *influence* déterminée ; or l'idée de cette influence et la capacité de l'exercer ne sont pas dépendantes des études que vous poursuivez en ce moment, elles leur sont antérieures : vous faites des études théologiques pour vous rendre plus propres à exercer cette influence, mais la preuve que vous aviez l'ambition de l'exercer avant de commencer vos études, c'est que vous les avez entreprises dans une intention qui vous était très claire. Cette influence c'est l'*influence chrétienne*. Quelque expression que vous employiez pour désigner le but auquel vous consacrez votre vie, prédication de l'Evangile, saint ministère, pastorat, vous aspirez à commencer une activité définie, et cette activité vous rattache directement à *la personne de Jésus-Christ*. Le milieu dans lequel vous êtes est donc celui dans lequel vous voulez rester : il ne s'agit pas de chercher la porte à laquelle vous frapperez, vous êtes déjà entrés ; il s'agit de recevoir, dans la mesure la plus large, l'influence salutaire déjà trouvée, celle du Christ, pour pouvoir ensuite l'exercer ou la transmettre vous-mêmes.

Vous avez un *maître*. Reconnaissez-le sans honte ; vous ne sauriez répudier tout maître, vous ne pourriez en rencontrer un qui lui fût supérieur et vous portez déjà son nom. Vous étiez en quête d'un système, d'un corps d'enseignements, et vous trouvez un maître, ou pour parler plus exactement vous avez un maître depuis longtemps. Reconnaissez que votre situation est bien moins embarrassante qu'il ne semblait tout à l'heure : votre travail, loin de devenir superflu, va s'accroître et se préciser en prenant une direction clairement marquée. Les tâtonnements des débuts vous sont épargnés, l'œuvre est déjà commencée : toute votre vie depuis votre enfance, toute votre éducation chrétienne vous ont mis sur la voie. Sondez vos souvenirs, descendez dans votre conscience, c'est là que vous trouverez l'influence du Christ s'étendant sur vous, c'est là que vous rencontrerez le Christ lui-même agissant en vous. La parole de Pierre demeure pour

servir de miroir à tout disciple de Christ qui veut se connaître : *Seigneur, à qui irions-nous?* C'est la reconnaissance de cette vérité universelle qu'il nous faut tous aller à quelqu'un, en d'autres termes recevoir une direction, avoir un ou plusieurs maîtres. Pourquoi celui-là? *Tu as les paroles de la vie éternelle!* Voilà la réponse ; nous sommes les disciples de Jésus-Christ parce qu'il nous donne la vie éternelle. Vous voulez transmettre cette vie éternelle et vous ne la trouvez qu'en Jésus-Christ, c'est donc de lui que vous voulez recevoir l'influence qui sera la vôtre.

L'inquiétude que vous éprouviez en commençant n'est-elle pas singulièrement diminuée? Vous n'avez pas à acquérir tout ce qui vous est nécessaire; pour une partie il suffira d'en prendre possession ou seulement d'apprendre que vous la possédez déjà, et cette partie est, à mon avis, l'essentiel, c'est l'expérience de l'œuvre de Christ en vous-mêmes, c'est la vie cachée avec Christ en Dieu.

II

On m'arrête ici en me disant : Ce maître de qui vous vous réclamez est un personnage *historique* et ancien ; c'est par des documents historiques et surtout fort anciens que sa vie nous est racontée. Qui nous garantit la crédibilité de ces documents? Ce maître auquel nous nous rattachons ne serait-il pas un fantôme? Et sans aller aussi loin, avant de parler de l'influence du Christ, ne faut-il pas raconter les événements de sa vie? S'il en est ainsi, notre affirmation sur l'œuvre de Christ en nous, que nous considérons comme l'essentiel dans la connaissance de notre maître, est battue en brèche et même renversée, notre principe d'orientation est condamné.

L'*histoire*, l'une de vos branches d'études, menace de renouveler vos embarras et de placer entre votre intention et votre activité d'évangélisation tout un travail intellectuel dont il ne vous est pas permis d'escompter le résultat sans devenir des croyants aveugles.

Nous trouvons sur notre chemin la question historique. Ce

n'est pas ma tâche spéciale de la résoudre, mais c'est précisément parce que je projette de vous parler d'un tout autre sujet que vous avez le droit de me demander : Que faites-vous de l'histoire? Il est très commode de l'ignorer, mais est-ce sérieux? est-ce prudent? En laissant de côté la question historique, ne négligez-vous pas d'assurer la base de votre travail et ne bâtissez-vous pas en l'air?

Je réponds : Je n'ignore pas l'histoire, mais je la mets à sa place. Prétendrait-on arrêter l'essor de la pensée chrétienne par la question historique? Me dira-t-on : « Libre à vous de faire de la dogmatique, mais c'est un passe-temps étrange, et en outre c'est un pur jeu d'esprit tant que vous n'avez pas fixé votre *point de départ* par une étude historique. » Cette prétention et ce langage ne sont pas des hypothèses ni des figures de rhétorique : à ne considérer que la théologie actuelle et ses productions contemporaines, un homme du dehors pourrait s'imaginer qu'elle ne s'occupe que d'histoire et en conclure que la critique est le détroit que le théologien est obligé de franchir pour entrer dans la mer libre, ou l'écueil sur lequel il est jeté pour apprendre à ne pas s'aventurer plus loin. Il y aurait dans une semblable manière de voir ce genre d'illusion très-connu par lequel on juge de la grandeur des objets sans tenir compte de la distance. Je risquerai ici une comparaison : supposez un voyageur arrivant à Genève pour la première fois par la vallée de l'Arve ; il est derrière le Salève et, considérant cette masse qui frappe ses regards, il se croit très-éloigné et se demande, avec le découragement du voyageur lassé, s'il arrivera jamais au but. Pour nous, nous sommes aussi en marche ; notre but est la possession d'un ensemble d'idées qui nous permette de répondre à notre vocation. Ce but n'est pas seulement celui de notre génération, mais aussi celui de l'intelligence humaine qui doit serrer de plus en plus près l'ensemble de faits historiques et moraux qui porte le nom de christianisme. Nous ne sommes pas au terme de nos études et nous rencontrerons des montagnes sur notre route : la question historique des origines du christianisme est une de ces montagnes. Quelques-uns prétendent qu'elle empêche absolument de pour-

suivre, d'autres semblent penser qu'il faut la gravir pour parvenir de l'autre côté. Pour ma part je propose de la tourner, comme fait la route de Bonneville, me réservant d'y revenir plus tard à loisir : je n'ignore pas que nul ne connaît bien Genève qui n'est pas monté à Monnetier.

Parlons sans figures : je nie que l'histoire fournisse le point de départ de la théologie; l'affirmer c'est méconnaître la nature du christianisme; agir en conséquence c'est faire fausse route, s'imposer de graves retards, et si on s'obstine, c'est ruiner la théologie en lui ôtant sa base de certitude.

Ne perdez pas de vue votre intention première qui est d'être des disciples de Jésus-Christ, en prêchant et en transmettant la *vie éternelle* qui est en lui. Vous vous êtes attachés à Jésus-Christ parce qu'il possède et donne la vie éternelle. Est-ce l'histoire qui vous donne cette assurance? Si jamais vous êtes tentés de la laisser échapper, demandez-vous alors ce qui pourra légitimement la détruire, en vous ôtant tout droit de la conserver sans parti pris aveugle.

Ce n'est que l'une ou l'autre de ces trois certitudes:

1° Jésus n'a jamais existé.

2° Jésus, eût-il vécu, ne peut donner la vie éternelle.

3° La vie éternelle n'est rien.

De ces trois certitudes, la première appartient à l'histoire qui ne la touche que pour la renverser ; elle établit que Jésus est un personnage historique. Dans ces limites très-restreintes l'histoire, je le reconnais, fournit le commencement de la foi et de la science théologique.

La seconde de ces certitudes, concernant la relation de Jésus avec la vie éternelle, n'est pas étrangère à l'histoire puisqu'elle dépend, en partie, des paroles du Maître qui nous ont été transmises par les documents ; mais elle dépend surtout de la troisième qui n'est aucunement du ressort de l'histoire.

L'expression de *vie éternelle*, l'idée ou le fait qu'elle désigne, se trouvent dans les documents historiques du christianisme, mais ils n'y sont pas renfermés. Si vous voulez savoir ce qu'est la vie éternelle, vous avez autre chose à faire qu'à compulser les données scripturaires sur le sujet: questionnez un chrétien,

plusieurs chrétiens, interrogez votre propre cœur et votre conscience. Cette enquête établira :

1° Que la vie éternelle est la vie douée de tous les caractères de la *perfection*.

2° Que si vous ne la possédez pas encore, vous vous en *rapprochez* sous l'influence du Christ.

3° Que le progrès déjà accompli dans votre vie et dans celle de l'humanité est un *garant* de la pleine réalisation de la vie parfaite sous l'action croissante du Christ.

Ces trois résultats seront pour vous acquis par une enquête restée étrangère aux écrits bibliques. Je sais bien que si l'enquête leur est restée étrangère, vous-mêmes qui en avez été l'objet, vous avez beaucoup reçu de ces documents ; ce sont eux qui vous ont présenté la figure du Christ, qui ont éveillé ou développé en vous les idées de perfection, de vie éternelle, avec l'espérance ferme de leur réalisation ; mais cet effet une fois produit, vous avez reconnu par la seule force de votre esprit que ces idées sont aussi des réalités et que celui qui les possède et les dispense est une personne vivante puisqu'il vous les communique.

La question du rôle de la critique se pose dans d'autres domaines. Prenez par exemple la philosophie. Vous voulez faire de la philosophie et vous vous mettez à lire les auteurs grecs ; la critique a aussi son mot à dire sur les philosophes grecs et leurs productions ; mais voyez sur ce terrain moins brûlant quelles sont les proportions de son rôle. Elle n'est souveraine que dans les questions d'histoire pure : si vous faites de l'histoire de la philosophie, c'est la critique qui vous éclairera sur la date et l'auteur de tel fragment ou de tel ouvrage, et votre travail sera misérable si vous la récusez. Mais vous faites de la philosophie proprement dite, vous analysez et vous groupez les idées, que vous importe alors que telle idée ait été mise en avant par celui-ci ou par celui-là, dans un lieu ou dans un autre, pourvu qu'elle soit vraie en soi. Avant la critique historique, il y a l'intelligence qui fait la philosophie ; de même avant la critique, il y a l'âme, le cœur, la conscience, il y a l'homme, il y a le Christ et il y a Dieu qui sont les objets de la théologie.

Ne croyez pas après cela que je méprise la critique en elle-

même et que je prétende m'en passer, elle a des services à rendre et elle est seule à pouvoir les rendre. Il est très important que les événements et les hommes par lesquels l'idée chrétienne a été préparée et dans lesquels elle est apparue dans le monde soient étudiés et dépeints tels qu'ils se sont présentés aux yeux des contemporains ; il est très important que le christianisme soit connu et décrit complétement, comme fait de conscience et comme fait historique. C'est à l'histoire qu'il appartient de faire la seconde partie de cette œuvre. Voilà pourquoi je vous ai dit qu'après être arrivé au but précis de mon voyage, je comptais bien visiter ses alentours qui contribuent à former sa physionomie.

III

M'appuyant sur l'analyse qui précède, je crois pouvoir répéter avec assurance mon affirmation : ce n'est pas en commençant par un travail de critique historique que nous arriverons à la possession du système, du corps d'enseignements que nous cherchons ; c'est en recevant et en examinant l'influence que le Christ exerce sur nous. Ce qui soustrait le christianisme, la foi et la théologie à la domination souvent meurtrière de la critique, c'est ce fait capital que le Christ n'est pas réduit aux proportions d'un personnage historique qui a vécu il y a dix-huit siècles, mais qu'il est une personne vivante et agissante aujourd'hui dans nos consciences et pour ainsi dire sous nos yeux. Son influence n'est pas seulement transmise jusqu'à nous par les générations précédentes et par nos éducateurs, elle s'exerce sur nous directement.

Je me hâte d'ajouter que ce fait ne doit pas être énoncé isolément; il faut le mentionner avec ceux qui le complètent et l'expliquent. Le premier de ces faits complémentaires, c'est précisément le *caractère historique* qu'ont revêtu la personne et l'œuvre de Jésus à l'origine ; ce caractère, qui est transitoire et secondaire si on se place au point de vue (pour nous théorique) de Dieu et de la vie à venir, est de la plus grande importance quand on reste dans le point de vue de notre existence actuelle,

seul pratique et général. En oubliant ce caractère historique, on fait preuve d'inattention, on mutile la nature de l'homme terrestre qui, tant qu'il reste dans ce monde, est *psychique*, suivant l'expression de saint Paul, et on court le risque d'être puni en tombant dans les pires erreurs du mysticisme ou du rationalisme.

Voici le second fait à rapprocher de celui qui nous paraît central : l'influence directe que Christ exerce sur chacun de nous individuellement est multipliée par celle qu'il étend sur nous par l'intermédiaire de l'*ensemble dont nous faisons partie*. Cet ensemble comprend ceux qui sont ou qui ont été en relation avec Christ, il va au delà du temps et du lieu où nous vivons, c'est la chrétienté, ou le *milieu chrétien* dont nous parlions en commençant et dont nous devons nous imprégner sous peine de nous appauvrir.

Arrêtons-nous un moment sur l'action de ce milieu auquel nous appartenons et auquel nous voulons nous attacher, parce que c'est là qu'on reçoit l'influence du Christ. Il agit sur nous de plusieurs manières ; en premier lieu il nous fait partager des habitudes religieuses et nous inculque des idées élémentaires quand nous vivons de la vie inconsciente et dépendante de l'enfant; puis il met entre nos mains la Bible pour que nous en fassions l'aliment quotidien de notre conscience et de notre esprit, et il l'accompagne de connaissances scientifiques simples attestant par exemple la réalité historique du peuple juif et de la vie de Jésus. Plus tard il nous donne une instruction religieuse systématique.

Au moment où l'*individualité* s'éveille, une question se pose pour chacun : « Ma volonté est-elle de rester dans cette communauté, de considérer comme mien cet ensemble d'idées et d'habitudes dont je me suis servi jusqu'ici? » — Beaucoup résolvent la question pratiquement, sans examiner, sans même s'en apercevoir ; ils se séparent sans déchirement : il n'y a jamais eu qu'une communauté tout extérieure. D'autres demeurent sans que la vie générale devienne en eux personnelle; ce sont des membres qui ne cessent pas d'être passifs. D'autres passent sans crise de la vie religieuse instinctive et transmise à

la vie religieuse individuelle ; ce sont des natures très exceptionnelles. Chez d'autres enfin, il y a la lutte, lutte pénible et souvent prolongée. En prenant connaissance et possession d'eux-mêmes en tous sens, ils aperçoivent des contradictions réelles, apparentes ou transitoires entre les phénomènes divers de la vie générale et ceux de la vie religieuse ; les doctrines qu'on leur a enseignées perdent alors de leur crédit, mais ils sentent bien que pour les abandonner il faudrait opérer une rupture douloureuse qui atteindrait une région plus profonde que leur intelligence. En réfléchissant ils finissent par se dire : « Je ne saurais me porter garant de la vérité absolue de toutes les parties, ni même de l'ordonnance de l'enseignement qui m'a été donné. Je ne vois pas très clair, mais j'ai assez goûté à la foi chrétienne pour savoir qu'elle est précieuse et bienfaisante : elle donne une base à la vie morale et satisfait celle du cœur. Je veux rester dans le milieu qui la transmet, l'entretient et la développe, parce que je vois dans la vie commune un secours très-puissant et probablement indispensable à ma vie propre. Mon intelligence sera plus éclairée quand ma conscience aura été fortifiée et purifiée. »

Il y a là une situation délicate, mais elle n'est rien moins que rare, et c'est faute de savoir s'y reconnaître que beaucoup souffrent et s'égarent plus ou moins longtemps. Sans doute on ne peut pas tenir pendant toute une vie le langage que je viens de rapporter, mais il exprime des sentiments sincères et hautement respectables, et il dénote une vue insuffisante, mais juste après tout, de ce qui est et de ce qui reste à faire.

Il faut alors que celui qui le tient soit encouragé par ceux qui l'entourent et qui sont plus avancés que lui ; leur conduite à son égard peut exercer sur lui une action décisive. Ici reparaît l'action du milieu sur l'individu arrivant à la majorité spirituelle : si on lui présente l'influence qu'il est disposé à rechercher, comme une autorité devant laquelle il doit s'incliner, on fait, sans être méchant, une œuvre qui trompe. En effet, on donne un ordre qui ne peut être exécuté, parce qu'il n'est pas clair. Vous avez affaire à un jeune homme chez qui s'est engagée la lutte entre l'individualité naissante et les traditions de culte et

d'idée qu'il a reçues ; il est assailli par une foule de questions inattendues, leur nombre le trouble et le jette dans l'incertitude. Vous allez à lui et vous lui suggérez ou vous lui déclarez nettement : voilà ce que tu dois croire ! Il sera peut-être effrayé, humilié, mais non pas éclairé, et avant tout il a soif de lumière. Ne sera-t-il pas plus sage et plus vrai de chercher à mettre de l'ordre dans le chaos qui frappe ses regards et confond son intelligence ? Ne vaudra-t-il pas mieux lui dire dans cette intention : « Regarde les personnes pieuses qui sont autour de toi, et ne t'occupe pas de celles dont tu n'aperçois que les dehors. Dans ces vies religieuses tu distingueras deux choses très différentes : d'un côté des habitudes, des pratiques, des idées, de l'autre un principe actif qui détermine leur attitude et leur conduite vis-à-vis des hommes et des événements. Examine de préférence le principe, cherche à te rendre compte de sa nature et de ses effets. C'est l'important ; si tu n'es pas mal entouré, tu reconnaîtras dans ce principe une relation avec Dieu fondée sur le pardon, relation de soumission et de confiance à la fois, qui est une source de vigueur morale s'épanouissant en joie saine ou en consolation efficace. Après cela reviens à toi-même et demande-toi sincèrement si tu n'as pas avant tout besoin de ce pardon de Dieu. Tu le désireras, tu le demanderas, tu le recevras et la lumière jaillira sur ton chemin. Examine alors les habitudes, les idées et les pratiques de ces mêmes personnes ; tu y verras des secours ou des expressions de ce principe de vie, tu les respecteras et tu seras poussé à t'en servir. Il n'y aura dans cet usage aucune hypocrisie ; il n'équivaut pas à attester la perfection divine de toutes ces idées et de toutes ces habitudes, c'est un acte libre et réfléchi par lequel tu veux établir sur sa base ton existence spirituelle et morale tout entière. »

Ces sentiments, qui mènent à bonne fin la crise de l'individualité, demeurent dans le chrétien adulte et convaincu ; il les conserve pour se maintenir dans une communauté qui n'est pas absolue, mais qui est toujours bienfaisante, il les garde pour surmonter d'autres conflits moins violents, mais possibles dans une vie d'épreuve comme la nôtre.

IV

Après avoir fait ces deux observations, il me sera permis d'insister de nouveau sur cette communion individuelle et actuelle avec le Christ qui est le foyer de notre vie religieuse. Là est le lieu de refuge où n'entrent ni l'incrédulité profane, ni le dogmatisme intellectualiste, le sanctuaire où la révélation et le surnaturel sont des réalités de chaque jour et d'où l'on peut saisir et défendre le surnaturel et la révélation historiques. On s'égarera toujours dans l'attaque et dans la défense du christianisme, quand on ne se portera pas sur le point central qui est la communion avec le Christ glorifié et par lui avec Dieu, nous rapprochant de plus en plus de la vie parfaite et future que l'Ecriture appelle par excellence la vie.

Il faut se prononcer sur la réalité de cette relation actuelle avec le Christ. Si on la nie, le christianisme est pour ses adhérents un ensemble de faits historiques intéressants et de thèses philosophiques qui leur est parvenu par transmissions successives, remontant jusqu'à ceux qui ont eu jadis une relation momentanée avec Dieu ou avec Jésus. Cet ensemble a été augmenté et précisé par quelques générations de chrétiens. Les chrétiens d'aujourd'hui gardent ce dépôt pour le transmettre à leur tour et le faire revenir un jour à celui qui l'a confié. C'est un trésor dont ils reconnaissent la valeur, mais dont ils ne tirent aucun profit ; c'est le talent que le serviteur paresseux et inintelligent craint de perdre, qu'il enferme avec soin, mais qu'il néglige.

Si on attaque ce christianisme, je ne le défends pas. Si c'est une religion, ce que je n'affirme pas, elle est idolâtre. Mais qu'on y prenne garde : le mal qui résulte de ce christianisme n'est pas très dangereux. Le règne d'une semblable orthodoxie tout extérieure est bien fini, s'il a jamais commencé ; l'empire appartient aujourd'hui à l'incertitude dogmatique. Les uns y sont condamnés et voudraient en sortir, les autres s'y complaisent et s'y trouvent dans leur élément. C'est cette indétermination qui est notre plus grand danger et le plus prochain.

Nous voulons y échapper, et voilà pourquoi nous cherchons à éclairer notre route, à en marquer le point de départ, à en fixer la direction.

Grâce à l'incertitude qui est l'effet de plusieurs causes, on ne sait plus bien ce qu'on attaque ni ce qu'on défend, on ne reconnaît ni ses adversaires ni ses amis, on est quelquefois entraîné à tirer parti de cette triste situation, comme font les sourds qui ne veulent pas entendre et les pêcheurs en eau trouble. Qu'on soit coupable ou victime, il arrive trop souvent qu'on semble faire de grands efforts pour renverser le fantôme d'orthodoxie qui vient de nous apparaître, lorsqu'en réalité on tend à détruire la relation spirituelle avec le Christ qui fait le fond de la vie chrétienne.

Or sur ce point-là on ne sera jamais assez respectueux. Quoi! Les haines s'inclinent devant les affections personnelles d'un adversaire politique, et on blesserait sans remords le plus profond de mes sentiments, celui qui m'unit à la personne de mon Sauveur, et qui donne à ma vie sa grandeur et sa joie! Cette pensée n'arrêtera-t-elle pas la raillerie sur les lèvres d'un incrédule?

Dans les heures de doute où on ne lutte qu'avec soi-même, il y a aussi quelque chose de bienfaisant à se mettre en présence d'une personne plutôt que devant une doctrine. On est alors semblable à celui qui, séparé d'une personne chère, est amené par les circonstances ou par des rapports à se demander si cette personne est bien digne de sa confiance. Il pèse ses souvenirs, les rapproche de ce qu'on lui a dit ou de ce qu'il a cru observer lui-même, et il hésite; il cherche à être équitable, à rester froid, mais il ne le peut pas, il ne le doit pas; cette pensée le poursuit et renaît sans cesse : « Pourtant si je le soupçonne injustement, je l'offense, et s'il l'apprend, il sera blessé. » Telle est bien notre vraie situation vis-à-vis de notre Sauveur, avec cette différence cependant qu'il n'y a pas entre lui et nous égalité de rang, ni réciprocité de services. En cas de doute, la faute sera tout entière de notre côté, et infiniment accrue par la grandeur des bienfaits refusés.

Enfin, si le fait capital du christianisme est bien cette rela-

tion du croyant avec le Christ, n'y trouvera-t-on pas avec la lumière dans la vie la lumière dans la science? N'aura-t-on pas fait faire un grand pas à la théologie? On posera ce fait comme axiome et on le décrira; puis on constituera d'une part une théorie de l'éducation chrétienne, embrassant tout ce qui forme la théologie pratique et toutes les questions ecclésiastiques, et d'autre part on établira autant de disciplines théologiques qu'il y a de sources ou de méthodes différentes pour arriver à la connaissance. A l'histoire appartiendrait tout ce qui est acquis par le témoignage; à l'anthropologie descriptive tout ce qui est révélé par l'observation, à la théologie proprement dite tout ce que trouve la spéculation.

V

Je n'ai guère parlé jusqu'ici que de ce qui concerne toute personne cultivée; je n'ai pas oublié pour cela l'étudiant en théologie. Tout ce qui est vrai du chrétien majeur l'est également du théologien. Les faits que j'ai relevés sont plus caractérisés chez lui; les circonstances le contraignent plus nécessairement à se prononcer, la lutte est plus vive, mais la voie à suivre est la même. A lui plus qu'à un autre il est nécessaire de rappeler que le christianisme est essentiellement une relation personnelle avec le Dieu saint par le Christ éternel, parce que lui plus qu'un autre est exposé à se renfermer dans la sphère de l'intelligence et par suite à poser la question du christianisme sur le terrain de l'histoire ou sur celui de la philosophie. N'oublions jamais que l'histoire n'est que l'une des faces du christianisme, et que la philosophie, si parfaite qu'on puisse la supposer, n'en sera jamais que la théorie. Le christianisme est un fait très complexe ou un ensemble de faits. Si on veut connaître et juger le christianisme, il faut réunir tout ce qui le constitue. Le physiologiste qui veut connaître les phénomènes et les lois de la vie du corps procède sur des êtres vivants et sains; le théologien qui n'étudierait le christianisme que dans des systèmes ou dans des faits passés serait comparable au physiologiste travaillant seulement sur des cadavres et des estro-

piés. Il n'y aurait pas lieu de s'étonner s'ils arrivaient à déclarer l'un que la vie est une illusion, l'autre que le christianisme est une rêverie ; mais leur verdict serait sans valeur, l'enquête s'étant systématiquement tenue à l'écart des faits essentiels.

Le théologien est donc tenu de ne jamais oublier les éléments, d'y revenir sans cesse, surtout lorsqu'il veut faire un système logique de ce qui est une vie et une relation personnelle. Voilà pourquoi je me suis permis de les rappeler un peu longuement. Un autre devoir s'impose à lui : le devoir de vivre dans ce milieu qui a été chargé de faire son éducation religieuse ; pour y vivre, il doit le connaître, dans son présent et dans son passé. Avouons-le, nous ne connaissons pas assez notre famille religieuse. Quelques-uns seraient peut-être même tentés de faire bon marché de leurs ancêtres spirituels qu'ils pensent avoir dépassés de si loin. Nous ne saurions partager ce sentiment, estimant que s'il y a des ignorances pardonnables et naturelles, aucune ignorance n'a le droit d'être fière d'elle-même ; il y a d'ailleurs une ignorance impardonnable, c'est l'ignorance de soi ; or nous ne nous connaîtrons bien que si nous connaissons ceux qui ont vécu avant nous, dont nous descendons et sans lesquels nous ne serions rien. Il peut être noble et désintéressé de refuser une succession qui nous est dévolue par l'incurie ou la volonté égarée du testateur, mais il est toujours ingrat et sot de répudier avec légèreté l'héritage spirituel de ceux qui nous ont fait naître.

Assurément tout n'est pas d'égale valeur dans ce patrimoine ; il est probable qu'une bonne partie en sera hors d'usage, mais ces réflexions doivent nous amener à accepter la succession sous bénéfice d'inventaire et non à la refuser. C'est bien à une sorte d'inventaire que nous procéderons et dans l'accomplissement de cette tâche nous aurons des surprises du genre agréable. La première pensée qui nous vient quand nous abordons les hommes et les idées du XVIe siècle, c'est qu'ils sont bien éloignés de nous. Examinons, faisons le départ des idées, des conclusions, des spéculations, et des faits de la vie religieuse ; appliquons à la théologie de Calvin la distinction que nous conseillions il y a un instant aux jeunes gens incertains et

nous n'aurons pas de peine à retrouver chez le terrible prédicateur de l'absolue incapacité au bien et de la double prédestination, cette communion avec le Dieu Sauveur qui en tous temps a fait le chrétien, et ce désir de la répandre qui fera toujours l'apôtre.

Si nous apportons de la conscience à cette étude parfois ardue, elle ne sera pas stérile. En établissant ou en cherchant à établir notre distinction, nous apprendrons à mieux savoir ce qu'est en soi le christianisme, à ne pas confondre l'œuvre de Dieu avec ce qui l'accompagne et la trouble, à saisir la nature et la formation de la vie éternelle ; ainsi sera facilité et éclairé en nous le développement de nos convictions. La difficulté doit paraître bien grande en effet quand on regarde les nombreux chapitres et paragraphes d'une dogmatique ; il semble qu'il y ait là une accumulation faite à plaisir de difficultés pour l'intelligence et la mémoire, et, quelque peine qu'on se soit donnée pour s'en rendre maître, quelque succès qu'on ait obtenu, on se trouve en présence des devoirs professionnels avec des idées confuses et une démarche hésitante. La transition serait moins brusque et la préparation plus féconde si, pour étudier une dogmatique moderne ou ancienne, on avait sans cesse devant les yeux l'idée centrale ou le but de ce travail ; or ce but n'est pas spéculatif, il est essentiellement pratique, c'est la naissance et l'accroissement de la vie parfaite sous l'action du Christ. Avec cette pensée on découvre que toutes les parties en apparence si diverses sont réunies en un corps par un lien organique, que ce corps est comparable à un arbre grand et vigoureux, symbole de l'ordre et de la puissance, plutôt qu'aux innombrables appartements d'un vieux château, où l'étranger s'égare et demeure confondu. Alors l'anxiété de l'esprit n'est pas augmentée de celle de l'imagination : on comprend qu'il ne faut pas s'inquiéter de beaucoup de choses, et que si on trouve la seule chose nécessaire, tout le reste en sortira naturellement pourvu qu'on travaille avec persévérance.

En second lieu, nous saurons à quoi nous en tenir sur ces doctrines calvinistes dont on parle si souvent sans les connaître ; et nous serons moins exposés soit à défendre à outrance

ce qui compromet gravement et à bon droit le protestantisme évangélique, soit à abandonner à des attaques aveugles des portions précieuses de notre héritage. Nous ne sommes ni assez riches par nous-mêmes pour pouvoir nous en passer, ni assez pauvres pour faire argent de tout.

Enfin, je peux vous assurer que s'il y a quelque consolation en Christ, quelque communion d'esprit, nous les trouverons certainement dans la fréquentation de cet homme qui, comme tous les grands théologiens, fut un grand éducateur, et par là nous participerons à cette vie, qui se perpétue à travers les siècles et les systèmes parce qu'elle a sa source en Dieu et nous est peu à peu rendue par Jésus-Christ.

ERNEST MARTIN.

VARIÉTÉS

Le supplément trimestriel de la Critique philosophique, Critique religieuse.

Une circonstance assez inattendue est venue faire heureusement diversion aux débats qui agitent le protestantisme français : on a tout à coup appris que le grand public voulait bien prêter l'oreille. A la vérité, l'heure aurait pu être mieux choisie pour s'occuper des protestants français ; ils risquent fort de ne pas se montrer en beau. Mais comment refuser l'entrée de chez soi à un étranger de distinction qui demande à vous rendre ses devoirs comme aux derniers descendants de glorieux ancêtres? Après un moment d'hésitation, on prend donc son grand courage et on lui dit d'entrer, dût-on être surpris en costume du matin, en robe de chambre ou au plus fort d'une scène de ménage des moins édifiantes, au milieu des meubles en désordre et des glaces ou des tableaux des ancêtres oscillant encore sur la tapisserie, à la suite des chocs et des heurts.

On comprend donc que tous les partis aient rajusté en grande hâte leur costume pour faire la meilleure réception à M. Renouvier et à ses amis. C'était en effet là une bonne fortune qu'il ne fallait pas négliger. Depuis le XVIIe siècle qui donc s'occupe du protestantisme en France, sinon quelques beaux esprits qui de temps à autre, quand cela convient à leur jeu et à leur stratégie, lui font la charité de quelques phrases banales qui ne servent qu'à démontrer toujours la même chose, c'est qu'on ne le connaît pas et qu'on ne daigne pas se donner la peine d'apprendre à le connaître? Il suffit de rappeler combien

le *Semeur* a passé inaperçu, alors qu'il était supérieurement dirigé par M. Lutteroth et inspiré par Vinet. Et néanmoins depuis la révocation, jamais le protestantisme français n'avait fait plus belle figure que pendant ces vingt années déjà bien oubliées. C'est à se demander si, tout en n'ayant que trop renié son puritanisme, le protestantisme n'est pas décidément trop sérieux pour le caractère français.

Heureusement que M. Renouvier et ses amis sont des esprits critiques. Or, chacun le sait, le métier de ces gens-là c'est de réviser tous les procès, sans se demander de quelle date est le jugement et s'il a été porté à la majorité ou à l'unanimité des suffrages, en connaissance de cause ou dans une heure de légèreté et de passion. Ces messieurs de la *Critique philosophique* n'appartiennent à aucune coterie ; ils sont en dehors du monde des académies et des salons : voilà pourquoi ils ont su se garder à l'endroit du protestantisme des préjugés et préventions que se transmettent religieusement les libres-penseurs en renom, sans s'être jamais donné la peine de le comprendre, encore moins de l'examiner avec la moindre liberté d'esprit.

C'est là ce que M. Renouvier et ses amis ont rappelé en termes excellents : « Malheureusement on peut dire sans paradoxe que le protestantisme n'est pas connu dans notre pays.... On pourrait croire à un parti pris de favoriser le catholicisme par le maintien de tous les préjugés qui le font vivre. Les persécutions que les protestants ont subies jusque vers la fin du siècle dernier, et dont l'infamie ou l'horreur ne nous touche plus assez comme si c'était désormais de la froide histoire, alors que le papisme est cependant prêt à les recommencer sitôt qu'il en aurait retrouvé le pouvoir, ces persécutions ont laissé chez nous la réforme dans un état d'humiliation et d'infériorité tel que, consacrée dans la loi, elle semble dans le monde n'être que tolérée. Toute propagande active et populaire, toute action anti-catholique sérieuse lui est interdite. Au contraire, toutes les facilités sont offertes à la propagande cléricale et à son action délétère. C'est le papisme qui est le grand distributeur des faveurs temporelles, puissant renfort des grâces du paradis et des terreurs du purgatoire et de l'enfer dont il dispose. Enfin,

les meneurs du parti oligarchique, auxquels n'obéit que trop une grande partie des classes dirigeantes, ont fait de cette religion de privilége une espèce de forteresse centrale, pour défendre tous les abus, toutes les injustices sociales qui leur profitent. »

Le but que M. Renouvier poursuit en faisant connaître le protestantisme, c'est de contribuer à briser les mailles serrées de ce filet irréligieux qui retient encore, captifs et stationnaires, les neuf dixièmes des Français ayant la simplicité de se croire émancipés parce qu'ils ont appris à répéter qu'ils le sont.

« Travailler à la véritable intelligence du protestantisme, dit le *Prospectus* que nous examinons, et par là à son extension dans notre pays, ce serait donc servir les intérêts de la civilisation en général et aider puissamment aux progrès des peuples de tradition latine, césarienne et papiste. Ce serait faire à l'institution catholique, devenue définitivement ce qu'elle a toujours tâché d'être, c'est-à-dire théocratique, une guerre plus dangereuse pour elle que celle qui se fait tous les jours, non sans utilité sans doute, mais d'une manière insuffisante, par la presse ou par des protestations individuelles. Ces protestations, même poussées à bout et jusqu'à l'acte d'abjuration formelle, — et ce cas n'est certes pas le plus commun, — demeurent stériles tant que les familles continuent à se classer dans le papisme officiel, ou que celui-ci retient les femmes et ressaisit les enfants après avoir perdu les pères. Mais ne répétons pas ici ce que M. Bouchard a si bien dit, et que nous avons nous-mêmes exposé de notre mieux dans la *Critique philosophique*.

Dans la crise actuelle, et en vue des résolutions viriles et des transformations d'idées qui pourraient se produire dans le monde libéral, il nous a semblé qu'une critique religieuse, animée de l'esprit moderne, nous entendons par là protestante quant à la méthode, ouverte et respectueuse quant aux croyances et à la conscience des individus et des églises, — aurait son utilité et répondrait à des besoins réels et profonds. »

Dès que MM. Renouvier et Pillon se proposaient un but si élevé et si patriotique, le moyen était tout indiqué. « Si l'on veut bien se placer à notre point de vue, disent-ils, on com-

prendra que nous n'entendons fonder ainsi ni une revue de théologie, ni une revue d'édification. Le public de libres-penseurs, auquel elle est destinée, est celui qui, n'appartenant en réalité ou de cœur à aucune église, n'a pourtant pas décidé de rompre absolument avec toute religion. Il s'agit d'hommes cultivés, qu'on ne doit point supposer s'être livrés pour la plupart aux études religieuses, ni capables de s'intéresser à des problèmes d'exégèse ou de philologie, à moins que ces problèmes ne portent sur les hautes généralités. Si l'on pouvait grouper autour du protestantisme l'église flottante de ces hommes nombreux, dont les sentiments et les instincts sont bien souvent plus religieux qu'on ne pense ou qu'ils ne pensent eux-mêmes, et, pour cela, leur faire connaître un christianisme épuré qu'ils ignorent, on aurait fait quelque chose pour montrer ouvert à la société libérale cet asile qu'elle croit trop lui être fermé et qui lui est indispensable pour sortir du vaticanisme, où elle ne peut vivre plus longtemps. Pourquoi ne pas espérer? Il est certain que si chacun veut croire qu'un second mouvement vers la réforme est une chose impossible, impossible elle sera ; mais enfin on le rendrait possible en le voulant. Et certes, le papisme nous fait beau jeu : n'est-ce pas lui qui rompt avec la société civile? »

Voilà bien le langage et l'attitude qui conviennent à des hommes distingués qui, sans méconnaître les droits du sentiment religieux, osent avouer que de notre temps il y a divorce entre le fond et la forme en religion. Grâce à ce déplorable divorce qui menace de tout perdre, on découvre parmi les adversaires des traditions, des formes, des pratiques ecclésiastiques, nombre d'hommes d'un sentiment religieux franc, authentique, tandis qu'au premier rang des défenseurs des institutions religieuses reçues brillent des personnalités qui, par leur morale, leur esprit, doivent être rangées sans hésitation parmi les amis les plus compromettants, tranchons le mot, parmi les ennemis les plus dangereux de la religion.

Il n'y a pas d'œuvre plus belle, plus pressante que de travailler à faire cesser ces funestes malentendus en déchirant impitoyablement tous les voiles pour mettre à nu les vérita-

bles pensées des cœurs. Quel immense service ne rendraient pas les penseurs qui réussiraient à grouper les hommes vraiment religieux, après avoir trouvé un réactif assez puissant pour les arracher aux alliances contre nature qui les paralysent et les compromettent? Qu'ils réussissent ou non, messieurs Renouvier et Pillon auront bien mérité de la France, en se lançant dans une entreprise aussi difficile peut-être qu'opportune. C'est la dernière heure qui sonne. Après avoir renié tout ce que le catholicisme avait jadis de bon, la France n'en a conservé que le mauvais pli, l'esprit formaliste, routinier, tous les travers de la méthode autoritaire. Voilà pourquoi depuis bien des années elle se livre à tant d'efforts inutiles et sanglants pour se débarrasser de cette funeste robe de Déjanire dont le virus a pénétré jusqu'au dernier replis de l'organisme, s'il n'a pas encore réussi à tarir les sources de la vraie vie. En tout ceci, nous raisonnons dans l'hypothèse qu'il n'y a rien à attendre du catholicisme lui-même. Nous craignons en effet que les rédacteurs de la *Critique philosophique* n'aient trop raison quand ils disent : « Ecartons d'abord l'idée d'une régénération de l'église catholique elle-même. L'organisation de cette église, fruit d'un si long travail des âges, le cléricalisme, comme nous le nommons depuis quelque temps, la théocratie définitivement formulée par un dernier concile et servie, soutenue par une immense armée de prêtres, ne permet pas de compter sur une réforme intérieure plus heureuse que celle qui fut repoussée il y a trois siècles, et ne put se produire qu'extérieurement, après de longs efforts, par une séparation et une délivrance. » Le formalisme et le symbolisme n'ont pas seulement étouffé la vie de l'esprit ; la religion de l'autorité a réussi à tuer la religion ; il ne reste plus qu'une religiosité, n'ayant rien à démêler avec la conscience décidément morte, variété du pharisaïsme s'accommodant fort bien de l'incrédulité pratique. Après cela nous ne demanderions pas mieux que de recevoir un démenti éclatant en voyant le père Hyacinthe rencontrer à Paris des sympathies effectives et durables. Le sort de toutes les églises est aujourd'hui tellement précaire qu'il faut, plus que jamais, savoir se réjouir des suc-

cès que les bons éléments peuvent encore rencontrer dans chacune. Mais il n'y a pas lieu d'espérer que l'avénement de Léon XIII réussisse enfin à délier la langue à certains dignitaires ecclésiastiques qui n'attendaient, disait-on, que la mort de Pie IX pour laisser éclater en plein soleil des sympathies occultes, qu'ils nourrissaient *in petto*, de peur d'attrister les derniers jours du vieux pontife. Quand on ajourne l'accomplissement de devoirs de ce genre pour des considérations de cet ordre, c'est qu'on abdique tout de bon, sans avoir même le courage de se l'avouer. Quant au père Hyacinthe lui-même, il y a longtemps qu'il nous produit l'effet de succomber sous le poids de sa propre responsabilité. La crainte d'aller se briser sur les écueils connus, comme tant d'autres prêtres, le retient aux abords du port et l'empêche de se risquer sur la haute mer. Il se pourrait fort bien que la terreur de certains accidents légers lui interdisît à tout jamais d'apprendre à marcher.

Pourrait-on peut-être espérer l'avénement d'une ou de plusieurs religions nouvelles? MM. Renouvier et Pillon ne partagent pas les illusions des utopistes qui ont si misérablement échoué de nos jours. Les raisons qu'ils donnent ne sont que trop concluantes : « Les religions, disent-ils, ont besoin d'un fonds traditionnel d'habitudes d'esprit et de cœur qui les soutienne, et les époques de sentiment confus, les époques de grand travail intellectuel et de dispersion d'idées en tout sens comme la nôtre, qui sont éminemment propres à la production des doctrines individuelles et des œuvres de critique, le sont aussi peu que possible à l'action communicative des croyances. Nous en avons pour preuve l'avortement des systèmes religieux qui ont voulu s'improviser. Allons plus loin; même là où des siècles de préparation ne sont pas refusés pour un mouvement général de la pensée religieuse, voit-on ce mouvement se dessiner en une espèce de communion spontanée qui ne se rattache par quelque lien puissant à une communion antérieure? non, les révolutions que l'histoire nous montre dans l'ordre des croyances ont un tout autre caractère et obéissent dans une forte mesure à la loi de continuité? »

Force nous est donc de nous tourner vers la seule forme sous laquelle le christianisme se montre encore viable. « Il reste donc que c'est le christianisme, sous la forme à la fois ancienne et nouvelle, traditionnelle et libre des églises réformées, qui peut redevenir aujourd'hui ce que la violence seule l'empêcha d'être au XVIe siècle, et achever la conquête pacifique de l'Europe. Le protestantisme peut tout d'un coup, si nous le voulons, s'agrandir chez nous par l'adhésion des chefs de famille qui ne trouvant plus dans l'église du *Syllabus* la satisfaction de sentiments religieux sincères, obligés d'ailleurs par devoir patriotique de rompre publiquement avec cette église, ne peuvent cependant ni se résigner à vivre dans l'isolement de croyance, eux ou les leurs, *ni surtout compter sagement sur la vertu des pures négations pour changer les habitudes morales d'un peuple.* »

Les paroles que nous soulignons font connaître le véritable esprit de la démarche de MM. Renouvier et Pillon ; on se sent en présence d'hommes sérieux qui se sont donné la peine de réfléchir aux choses dont ils parlent. De simples négations ne sauraient, à leurs yeux, suffire pour changer les habitudes morales d'un peuple. Voilà des philosophes qui comprennent beaucoup mieux le rôle de la religion que beaucoup d'esprits légers qui se croient en possession de ce qu'il faut à notre époque, parce qu'ils se hâtent de faire le meilleur accueil à toutes les négations philosophiques, théologiques, religieuses, de quel bord qu'elles viennent.

Il ne faut pas croire d'autre part que les rédacteurs de la *Critique philosophique* se disposent à accepter en bloc le côté positif du christianisme, les dogmes chrétiens tels qu'ils sont compris par le protestantisme. Ces messieurs sont trop bons philosophes pour ne pas distinguer entre l'élément permanent et immuable de la religion, s'adressant au cœur, à la conscience, et les dogmes nécessairement temporaires et passagers qui représentent la conception intellectuelle que, dans les diverses époques, on a dû se faire des faits religieux toujours identiques. Il est plus indispensable aujourd'hui que jamais de proclamer cette distinction fondamentale entre l'Evangile et la forme

dogmatique qu'il a revêtue dans le cours des âges. En effet ce qui éloigne tant de personnes de l'Evangile, ce qui constitue la crise dont nous souffrons tous, c'est que l'on s'obstine à vouloir rendre le christianisme solidaire de la conception générale du monde et de la nature à travers laquelle nos devanciers ont dû nécessairement le voir, le percevoir. Il faut qu'à l'ancienne carapace singulièrement lourde et roide s'en substitue une nouvelle, que notre époque se chargera elle-même de se procurer, quand elle sera remontée aux sources de la vie et de la force pour y puiser les éléments d'un développement religieux nouveau correspondant à nos besoins actuels et à nos préoccupations. Mais nous touchons ici au point douloureux et délicat. Aussi longtemps que le christianisme n'aura pas revêtu la forme nouvelle réclamée par les besoins de l'époque il sera condamné à se présenter à nos contemporains sous la lourde armure qui les repousse et l'empêche de montrer sa flexibilité et sa fécondité. De sorte que les formes dogmatiques nouvelles, suivant leur habitude, ne pourront venir qu'après coup, quand on n'en aura plus besoin, si ce n'est pour donner de la consistance à l'œuvre spirituelle et rénovatrice déjà accomplie. Tel est le cercle vicieux dont nous avons tant de peine à sortir. Pour que la séve religieuse du christianisme pénètre à nouveau notre monde moderne, elle doit se présenter à lui sous des formules nouvelles ; et ces formules à leur tour ne pourront surgir que quand les contemporains se les donneront eux-mêmes, après avoir été préalablement pénétrés de l'esprit chrétien.

Quand on voit la peine infinie que les gens du dedans ont les uns à comprendre la nécessité d'une évolution si indispensable, les autres à faire ce qui est nécessaire pour l'amener, on se demande avec inquiétude : Que sera-ce donc des hommes du dehors ? et néanmoins, dans le cas actuel, on aurait grandement tort de désespérer. D'abord, MM. Renouvier et Pillon ont fait preuve d'un tact des plus sûrs en sachant découvrir que, malgré des misères de tout genre qui depuis quelques années surtout lui font faire si triste figure, il y a une force, l'unique force propre à relever la France, dans ces débris d'une

gloire passée que l'on appelle le protestantisme actuel. Les rédacteurs de la *Critique philosophique* sont des spiritualistes, des moralistes ; ce nous est là un sûr garant qu'ils ne se laisseront pas arrêter par les divisions du protestantisme, conséquence inévitable d'un régime de liberté ! Ces messieurs connaissent à merveille l'esprit de Rome dont ils viennent ; il n'est donc pas à craindre qu'ils cèdent aux sollicitations de ces protestants qui, marchant dans une direction contraire, voudraient emprunter au papisme une forte organisation ecclésiastique comme suprême moyen de salut. Sur ce terrain-là il est futile et dangereux de prétendre mieux faire que Rome. On est sûr d'être battu dès qu'on lui emprunte ses armes ; le protestant le plus romanisant est condamné à s'affaiblir lui-même, car il ne peut jamais se résigner à user de bonne foi, en plein jour et avec confiance, des recettes et des préceptes qu'ailleurs on pratique, on ne sait s'il faut dire avec tant de candeur ou d'impudence. La lutte entre le spiritualisme chrétien et le matérialisme religieux, devenu du fétichisme, de l'idolâtrie de la pire espèce, doit être décisive ; les habiles gens qui voudraient établir une zône neutre entre les deux frontières pour prévenir les chocs en seront pour leurs frais de diplomatie. Ce n'est pas en pactisant avec le mal qu'on lui résiste efficacement, c'est en le déracinant sans pitié. Pour le protestantisme français, il s'agit de vaincre ou de mourir sans phrases. Quant à un protestantisme bâtard prétendant transiger avec son grand adversaire, il rappelle à merveille la Turquie, devenant, après ses désastres, la plus fidèle alliée de la Russie, en attendant mieux.

Encore ici MM. Renouvier et Pillon se sont beaucoup mieux rendu compte de la position que bien des protestants de naissance, énervés par les maximes et l'esprit du catholicisme. Il y a déjà longtemps qu'ils ont reproché aux protestants de nos jours de n'être plus agressifs et conquérants et de se faire bien petits et bien humbles en présence d'un adversaire implacable qui ne saurait désarmer, lui, et pour lequel tous les moyens sont bons, parce qu'il a consommé sans sourciller le péché irrémissible, le divorce entre la religion, disons la religiosité, et la morale.

C'est au contraire le point fort, la partie éminemment saine et invulnérable chez les généraux et vaillants capitaines qui voudraient nous amener un précieux contingent de troupes fraîches. MM. Renouvier et Pillon sont plutôt des moralistes que des hommes religieux. Comment ne pas prendre aisément son parti du fait en voyant tant d'hommes qui se donnent pour religieux alors qu'ils ont rompu trop souvent avec la morale? C'est bien par la morale, séve indispensable pour que le corps puisse s'accroître et se maintenir en santé, et non par le dogme, souvent desséché et raccorni, qu'il convient d'aborder l'Evangile.

Aussi voyez l'heureux effet qu'à déjà produit l'intervention de MM. Renouvier et Pillon sur le protestantisme français si étrangement dévoyé. Avec un tact parfait qui les honore et qui promet, les rédacteurs de la *Critique philosophique* ont hautement déclaré qu'en se joignant au protestantisme ils ne prétendent blesser les convictions de personne, mais occuper simplement la position vraie, en parfait accord avec l'état actuel de leurs convictions personnelles. Ces savants philosophes ont eu l'humilité et la franchise de déclarer qu'ils iraient s'asseoir, eux et leurs enfants, sur les bancs des églises protestantes, en simples écoliers. C'est là remettre en honneur, à la grande surprise de nos contemporains, ce catéchuménat des adultes de tout âge et de tout sexe qui faisait la force de la primitive église, au jour de ses conquêtes effectives, sans prétendre en aucune façon usurper le droit des maîtres avant d'en remplir les conditions. N'est-ce pas là rétablir, au nom de l'orthodoxie morale, une notion spirituelle de la société chrétienne devenue singulièrement étrangère aux défenseurs des traditions dogmatiques et d'une prétendue orthodoxie intellectuelle? Cette belle leçon si opportune a été comprise : il a fallu s'incliner devant cette distinction fondamentale entre l'église et la paroisse qui s'impose plus ou moins à toute société religieuse qui n'a pas, comme la Rome païenne, le culte du terroir ou de l'empereur.

Espérons qu'avant peu la *Critique religieuse* que MM. Renouvier et Pillon nous promettent rendra un autre service au protestantisme ; celui-ci consisterait à relever le ton, le genre de

notre presse. Chacun sait combien les articles de fond s'y montrent rares, quelle peine infinie les quelques ouvrages sérieux qui se publient de nos jours ont à être signalés au public. Les rédacteurs de journaux, quand ils ne les écartent pas systématiquement, de peur de troubler la douce quiétude de l'abonné — qui n'aime pas à être réveillé en sursaut, — avouent naïvement qu'ils sont trop occupés eux-mêmes et que les collaborateurs leur manquent pour digérer ces morceaux substantiels. On n'a au contraire que la difficulté du choix quand il s'agit d'écrire lestement sur un livre banal, sans séve, vide d'idées et plein de vaines redites, un article qui se ressentira du voisinage du modèle. Notre presse courante est ainsi complétement fermée à l'esprit nouveau qu'elle affecte généralement d'ignorer et qu'elle se hasarde parfois à dénoncer, sans s'être donné la peine de le comprendre.

A tous ces égards-là, MM. Renouvier et Pillon ont fait leurs preuves. Ils respectent leurs lecteurs : jamais ils ne leur servent de la rhétorique ; ils ont constamment l'œil ouvert pour découvrir et signaler les œuvres sérieuses qui font penser. Le même esprit régnera nécessairement dans la *Critique religieuse* qu'on nous promet. « Il faudrait donc, nous dit le *Prospectus*, que la *Critique religieuse* traitât de la religion dans ses rapports avec la politique, la morale, la philosophie, la science, l'histoire ; dans ses rapports avec l'esprit d'un établissement républicain. La plus entière liberté devrait d'ailleurs être laissée aux collaborateurs, à la seule condition pour eux d'éviter les lieux communs de la chaire, le ton de la prédication destinée aux fidèles, celui d'une parénétique vulgaire, et aussi les thèses formant trop de disparate, soit avec l'état actuel de la critique historique, soit avec les dispositions réelles de croyance d'un grand public. Au demeurant, il ne s'agit pas d'exclure les questions vitales de toute religion, ni du christianisme, non plus que d'en gêner la discussion, d'imposer des solutions ; il serait seulement à désirer que les débats ne se réduisissent point à des polémiques superficielles et soutenues par des éléments usés, et ne dégénérassent jamais non plus en discussions irri-

tantes. On ne voit guère ces sortes de moyens réussir, et leur emploi n'est pas ce qui manque à l'instruction du public. »

Les rédacteurs de la *Critique philosophique* ne s'interdisent pas à eux-mêmes d'intervenir dans les échanges d'idées par lesquelles ils voudraient créer un centre en dehors des églises. Ils auraient même l'ambition d'y apporter de leur côté, et sur de certains points, quelque chose de l'unité qui, à ce qu'ils croient, ne fait point défaut à leur revue. Les conséquences du criticisme dans les chapitres communs à la religion et à la philosophie, la délimitation des domaines respectifs et les exigences à formuler de part ou d'autre, tels sont les sujets qu'ils se proposeraient surtout de traiter, et qui ne sont pas sans comporter des excursions même dans le champ de la théologie. Deux conditions se trouveraient ainsi remplies : exposition d'un ensemble d'idées ; discussion libre sur tous les points et, par suite, éclaircissements fournis aux différentes classes de lecteurs. La nouvelle revue serait donc, en même temps que l'organe du criticisme, une tribune offerte à tous pour les questions d'ordre religieux.

On le voit, le programme est des plus vastes et des plus variés. Il faut que des prosélytes viennent entreprendre ce que le *Semeur* a si bien fait pendant sa trop courte carrière, noble tâche qui n'a plus tenté l'ambition de personne! Aussi nos jeunes générations sont-elles d'une ignorance rare. N'entendions-nous pas un jeune publiciste, qui paraît s'être donné pour spécialité de remettre sur pied toutes les vieilleries, parler récemment des dogmes chrétiens comme révélés tout faits et tout arrêtés dans l'Ecriture, sans aucun concours de l'activité humaine? Et c'est avec de pareils anachronismes, qui nous reportent plus de vingt-cinq ans en arrière, que l'on prétend rendre le protestantisme acceptable? Sans être théologiens de profession, MM. Renouvier et Pillon ne tomberont jamais dans de pareilles aberrations qui montrent que l'on a systématiquement fermé l'oreille à tout ce qui s'est fait autour de soi. Aussi ne serions-nous nullement surpris de voir, avant peu, les problèmes fondamentaux du protestantisme mieux étudiés dans

un journal rédigé par des philosophes que dans nos feuilles vouées au culte des petites querelles et des intrigues des partis.

Nous arrivons ici au point particulièrement délicat. On a déjà pu s'en apercevoir, chaque parti cherchera à tirer à lui ce nouvel organe. Prévoyant ce qui allait arriver, les rédacteurs ont soin de nous dire : « La nouvelle revue, loin d'être l'organe d'un parti, doit se préparer à grouper les forces protestantes contre l'ennemi commun. » C'est justement le contraire de ce que fait notre presse protestante ; absorbée par les luttes intestestines, elle ne se préoccupe de l'ennemi commun que pour aller lui emprunter des armes contre l'adversaire du dedans.

Nous n'avions nullement besoin des déclarations expresses de MM. Renouvier et Pillon pour savoir qu'ils ne viendraient pas prendre fait et cause pour une école plutôt que pour l'autre dans ces combats stériles. Au fait, le voulussent-ils, ils ne pourraient le faire. Car s'ils appartiennent plutôt par leurs habitudes intellectuelles à l'une des deux grandes tendances qui divisent le protestantisme, leurs affinités morales et religieuses les portent dans le sens opposé. Le père du criticisme n'a-t-il pas protesté en Allemagne contre l'humanitarisme vulgaire que l'on voudrait nous donner pour un christianisme transcendant ?

Mais quel est le moyen de ne pas se mêler aux partis ? Il n'y en a qu'un seul : c'est de les dominer tous. Or les chefs des troupes fraîches qu'on nous promet sont justement dans les conditions voulues pour dominer tous les débats. En mettant l'accent sur l'élément moral, — auquel les partis en présence n'ont pas voué un culte spécial, oubliant qu'il est la norme d'après laquelle leurs faits et gestes doivent être appréciés, — MM. Renouvier et Pillon occupent une position qui leur permet de parler haut et ferme. Le protestantisme français est depuis quelques années exactement dans la même condition que la France politique depuis 89. La position légale, constitutionnelle, de tous les partis, est constamment remise en question. De sorte que les quelques forces vives qui restent encore sont consacrées, non pas certes au soin de bien vivre, mais à la nécessité de conquérir journellement, à maintenir sans cesse

son droit de vivre. Quant à bien vivre, c'est-à-dire à remplir ses devoirs, la mission de l'église envers les gens du dehors et ceux du dedans, c'est autre chose ! On s'en préoccupera plus tard, *quand les anciens partis auront désarmé*, comme on disait autrefois sous l'empire. Reste à savoir si à cette époque lointaine le protestantisme n'aurait pas perdu toute raison d'être, et jusqu'au sens le plus élémentaire pour aborder les grands problèmes de la religion et de la théologie ?

Il nous paraît difficile que des esprits de la portée de MM. Renouvier et Pillon, à mesure qu'ils feront plus ample connaissance avec le protestantisme français, ne s'aperçoivent pas de ce terrible danger dont les meneurs du jour ne semblent nullement s'inquiéter. Le nouveau renfort pourrait alors, en changeant la stratégie, gagner une bataille déjà perdue. Espérons donc que la sympathie intelligente et profonde que les représentants du criticisme montrent au protestantisme français leur donnera bientôt le droit de s'adresser aux partis en lutte pour leur répéter sur tous les tons, avec l'autorité d'amis ardents et désintéressés, ce que disent depuis longtemps déjà les spectateurs impartiaux des débats : Quand donc poserez-vous enfin les armes ? En demeurant sur le terrain commun que vous êtes unanimes à ne pas vouloir abandonner, le simple instinct de la conservation aurait dû vous avertir qu'il fallait vous étudier à faire le moins mauvais ménage possible dans votre étroite demeure. En tirant chacun la couverture de son côté, vous exhibez parfois, comme à plaisir, certaines choses qu'il vaudrait décidément mieux ne pas montrer. C'est assez reculer, vivoter, dans une époque où tout vous convie à avancer hardiment vers de nouvelles conquêtes. Embrassez-vous, séparez-vous de corps et de biens, à l'amiable ou légalement, allez même jusqu'au divorce si cela vous agrée, peu importe ; mais au moins que tout ce vain cliquetis d'armes rouillées finisse une fois pour toutes ; ne vous obstinez pas à courir les uns et les autres, avec des airs de triomphateurs, à la rencontre d'une mort sans gloire.

K. V. O.

Une Bible du XVe siècle traduite en français ou romand, conservée à Lausanne et à Genève.

Pierre dit *Comestor* (le mangeur), doyen de Troyes (selon d'autres de Trèves), composa, en 1170, en latin, une histoire biblique qui fut nommée scolastique, parce qu'elle devait être employée dans les écoles à la place de la Bible entière qu'on ne possédait que dans le latin de la Vulgate.

Un siècle plus tard, *Guiars de Molins* entreprit de traduire cet extrait historique de la Bible, glosé et annoté de réflexions philosophiques et de suppléments historiques. Il se nomme lui-même dans sa préface « cest li prohemes celui qui mist cest livre du latin en romans — En lan de grace 1291 ou moys de Juing ouquel je fuz nez et en 40 ans accomplis ai commence ceste translation et la eu parfaite 1294 ou moys de fevrier. En lan de grace 1297 ou jour S. Remy fuz je esleu et fait deen (doyen) de S. Pierre d'Aire dont je estoye chanoines — Et quant il y a poy a exposer par histoires je *les ay mises en glose* — En tout en suivray le maistre en hystoires et en toute son ordonnance sauf ce que les paraboles Salomon et le livre Job ne sont mie contenus en hystoires, mais je les ay mises en cest livre pour la bonté d'eux — En ceste manière je qui ceste œuvre de cest tros Saint doyen prbre translate a l'ayde de Dieu et à la tres grande instance de vous prières — Cy doit on scavoir que j'ay translaté les livres hystoriaux de la bible *selon le text de la bible* — en laissant des hystoires ce dont y nest mie mestier de translate *en faisant pleinement le texte.* — Je ny ai rien mis ny ajouté fors pure vérité sainte comme je le trouve au latin de la bible et des hystoires. »

Ce programme, tel qu'on le trouve en tête de trois beaux manuscrits de la bibliothèque cantonale de Genève dont les numéros 1 et 2 sont écrits sur parchemin au XIVe siècle et le numéro 3 sur papier au XVe siècle, a été exécuté de la manière suivante, avec quelques modifications dans l'ordre des livres, ce qui donne lieu à supposer que les livres sur lesquels les trois manuscrits varient ont été ajoutés plus tard par d'autres tra-

ducteurs, dont on a cru trouver les noms soit dans le numéro 3, soit dans deux volumes conservés à la bibliothèque cantonale de Lausanne (U. 986) et qui contiennent la troisième partie de l'Ancien Testament et tout le Nouveau Testament écrits par Jean Servion de Genève, de 1458 à 1462, soit seize ans avant la première impression faite à Genève. (Numéro 4.) On y trouve donc le Pentateuque et tous les livres historiques jusqu'à Esdras, suivis de Job et de Tobie, du livre dit « de Jérémie, Ezéchiel, Daniel et Susanne, » c'est-à-dire de l'histoire de l'exil compilée de ces livres, après quoi viennent les histoires des rois de Perse en vingt-huit chapitres et enfin Judith et Esther. Ce dernier livre est suivi d'une note dans le numéro 3. « Lan 1474 le 29 janvier fust commencé ce livre aux depens de Hugonin du Pont marchant et citoyen de la cité de Genève, accompli le 10 de May par la main de Jehan Bagnel de Bolygney le Luxeuil en Bourgogne. » Dans le même manuscrit se trouve immédiatement après l'Apocalypse, qui dans les autres a sa place à la fin du Nouveau Testament, et avec la note suivante : « Explicit l'Apocalypse — par S. Jehan evangeliste le 18 jour de may l'an 1474. »

Les quatre manuscrits s'accordent de nouveau à placer après les histoires le Psautier, dont le prologue écrit par saint Jérôme fut traduit par *Pierre Arranchel*, comme le disent les manuscrits 3 et 4. D'autres ont cru y trouver le nom du traducteur du Psautier même, bien qu'on ne le rencontre pas dans les numéros 1 et 2, qui ne donnent point les prologues de saint Jérôme, mais seulement dans les numéros 3 et 4 qui les ont ajoutés. Les quatre premiers psaumes manquent dans le numéro 4, plusieurs feuillets en ayant été arrachés, mais le texte du cinquième psaume est identique, à quelques variantes près, avec celui des trois autres numéros.

« Syre, appercoymes parolles et entends à (en 3) ma clamour (mon cri : 1)

Entens la vois de (et : 1) mon orayson, (tu es : 2) mon Roy et mon Dieu.

Pour ce que adourerey a toi, Syre, au matin tu oys (Pour ce te prierai je et tu oiras : 1) ma vois.

Je esteray au matin devant toy et verray car tu es Dieux qui ne veult iniquité,

Ne ausy nabitera empres toy le maligne ne ne parmaindront les injustes devant tes yeulx.

Tu hais tous ceulx qui font œuvres de iniquité et destruiras tous ceulx qui dient messonge.

Homme de sang et tacheur seront habomines et je dormiray en ta misericorde.

Je entreray en ta maison et adoreray à ton saint temple en ta temour.

Sire, manie moy en ta justice pour mes ennemis et esdresse en ton regard ma voye,

Pour ce que en leurs bouches nest verité et leur cuer est vain,

Leur gorge est sepulcre ouvert et leurz languez trichereusement faisoyent.

Dieus juge iceulx. Ils cheent de leurs cogitacions celon la multitude de leurs iniquis (*sic*).

Boutte les dehors car ilz tont echarny.

Et se fioyssent et esleassent tous ceulx qui sesperent en toy,

Ils seront exaulces eternalment Et tu habiteras en eulx Et seront glorifiez tous ceulx qui tayment et ton nom, car tu beneistras le juste,

Sire, comme escu de bonne volanté tu nous couronnas. »

Tous les psaumes sont partagés en huit nocturnes ou veillées et sont suivis des « Cantiques de plusieurs prophètes après David. » Ce sont des traductions des cantiques suivants : 1) Confitebor. 2) Ego dixi. 3) Exultavit. 4) Cantemus. 5) Domine audivi. 6) Audite cœli. 7) Te Deum. 8) Benedicite. 9) Benedictus. 10) Nunc dimittis et du Symbole Quicunque.

Toutes ces versions ne paraissent pas avoir été faites par Guiars, puisqu'il ne s'attribue lui-même, outre la version des livres historiques, que celle 8 des Paraboles et de Job.

Dans le manuscrit 4 le Psautier est précédé du prologue suivant :

« Graces à Dieu, mon createur, et à la très glorieuse vierge Marie et à toutte la court cellestielle, quant je *Jehan Servion*,

netif et cytoyen de Geneve heux escript et acomply les II premiers volumes de la Bible, cest assavoir les V livres du Pentatique de Moisem jusques à Rutht et puis l'aultre volume commensant au premier livre des roys jusques à la fin du livre de Job, je-povre pecheur heux poour et fremissement, commensay a penser comment mon Dieu ne m'avoit ne delaissé ne hoblié ; car puissamment il m'avait fait tant de grace qu'il m'avait maintenu en santé sans maladie depuis le commencement de mon œuvre et après que m'avoit aumenté de biens de honnour et de chevance et en ultre quil m'avoit dejetté de moults de miseres et que moultz de mes ennemis il avoit fait mes amis ensemble plusieurs aultres biens mondains, sy regarday que plus honeste occuppation ne pouvaye avir ne plus honorable œuvre et ainsy je indigne pecheur, priay mon Dieu en l'adourant par font de cuer entier qu'il luy pleust par sa bonté de moy donner grace que l'avance puisse parfayre en la loange de luy et à la salvation de mon aume. Ainsy en commensay le IIII volume de la bible en commensant au psaultier et conplissant jusques a la fin de Daniel lequel jay fait et acomply l'an de grace MCCCCLIX et en hayant espérance dachever et parfaire le III volume qui se commence en Ozee en suivant les XII prophètes les évangilles et les faits des apostres. Or je prie en mon vray creatour qu'il luy plaise de moy donner vertu, vigour et puissance de l'achever et parfaire à la loange de luy et de toute la court cellestielle et à la salvation de mon aume en pryant tous les lisans et voyans cest œuvre quils enfantent (?) pospere et que après ma mort les vivans prient pour moy et pour tous les trépassés. Ainsi soit-il. Amen. »

« Cy commencent les paraboles de Salomon escriptes et historiées par la main de Jehan Servion — ensemble leurs histoires faites et escriptes par la main de Servion. » (Les vignettes sont restées en blanc.)

« Cy commence le prologue de Ecclesiastes fait par Saint Jherosnime fait et escript par la main de Servion. — Cy fine Ecclesiastes en XII chapitres escrips par Servion. » (mais qui se trouve déjà dans 1 et 2.)

« Les cantiques. » (Dans « 4 seulement jusqu'à V, 2, » et ces cheveux sont comme clere, mais complets dans 1-3.)

« Cy commence le livre et prologue de Sapience. — Cy fine le livre de Sapience ou illa XIX chapitres lequel est escript et historié par la main de Jehan Servion citoyen de Geneve et premier varlet de chambre de l'empereur Frederich et ecuyer d'escuyerie du mon très redouté S^c^ Monsr le duc de Savoye. » (se trouve 1-3.)

« Cy commence le prologue de Jeronisme sur Ecclesiasticum — translaté du latin en francais par mestre Pierre Aronchel et escript par la main de Jehan Servion — Je Servion prie et requiers à toutes joynes gens qu'ils veuillent prendre plaisir a souvent lire ce noble et très haut ancien livre. » Il ne se trouve pas dans 1 et 2, mais bien en 3, et pourrait avoir été traduit par ce P. Aronchel.

« Cy commence le prologue sur Ysaye translaté de latin en francais (romand : 3) par mestre Pierre Aronchel et escript de la main de Jehan Servion » — « Cy fine le prologue de S. Jeronisme sur Ysaye fait et escript par Servion lequel fist baptizer ung joyne juif de l'eage de XIIII à XV le XV jour d'oust MCCCCLVIII Dieu le face bon — fine en la veillie de Noel 1458. » (Le même sans prologue dans 1 et 2.)

« Cy commence le prologue sur le livre de Jeremie translaté de latin en français (romand : 3) par Monsieur M. *Martin le Franc* du siège apostolique protonothaire et prevost de Lausanne et escript par la main de moy Servion. » (Ce prologue manque dans 1 et 2 qui ne donnent que le texte dont la version est par conséquent antérieure à ce le Franc qui date de 1445.) « Cy commencent les treniges cest a dire les lamentations de Jeremie, ch. LIII — escriptes et parfaites par la main de Jehan Servion de Geneve. » « Cy commence l'oroyson de Jeremie. » (se trouvent aussi 1-3.)

« Le prologue de Baruch. » « Cy commence le livre et la lescon de Baruch. Cy commence l'exemple de l'epitre de Jeremie, » le VIe chapitre. — « Cy fine le livre Baruch le prophete fait et escript par Jehan Servion. »

« Cy commence le prologue d'Ezechiel. » (Ce prophète, illus-

tré dans 4 par beaucoup de gravures, se trouve déjà dans 1-3, le prologue aussi dans 3.)

« Cy commence le prologue sur Daniel estrait du latin en francais par (est resté en blanc) et escript par la main Servion.» (3 pages laissées en blanc.) Au chap. III il ajoute : « Les choses qui après s'ensuyvent je ne lez ay point trouvées aux volumes des hebreux de dit Jeronisme, » et au chap. XII : « Les aultres choses — jusques en la fin du livre sont de l'edition et translature de Theodocien. Pour ce que ceste histoyre (de Susanne) est belle Jean Servion la mes partye. Cy fine l'histoyre de Daniel au III livre et tiers volume que Jehan Servion a escript et parfait depuis l'an MCCCCLV jusques en l'an MCCCCLX avon commence en Genesis et escript tous les livres jusques icy. » (Le texte, se trouvant aussi dans 1-3, n'a pas été traduit par Servion.)

« Cy commence le proesme de Jehan Servion cytoyen de Geneve sur le IIII volume de la bible sainte, desjà il en a escript les III graces a Dieu, jusques à cestui commencement de Ozee et des XII prophetes jusques la fin lequel il a commencé avec la chandeleur l'an de grace MCCCCLX. Dieu par sa grace lui donne de le parfaire. Amen. » (Ces douze prophètes sont perdus dans 4, mais se trouvent dans 1-3, où les Machabéens sont intercalés avant les évangiles.)

« Cy commencent les Evangilles de S. Matthieu. » (Avec quelques gloses à la fin de chaque chapitre. Les numéros 1-3 ont également remplacé la concordance de Pierre Comestor par une traduction des 4 évangiles.)

« Cy commence le prologue S. Marc escript par Servion : Marc évangéliste de Dieu esleu et en baptème filz de Pierre. » (Avec des gloses à la fin de tous les chapitres, par exemple, chap. VII : « Cy fine l'exposicion laquelle Servion a estraitte et mise à part pourcequelle estoit entremeslee aveques le text de l'autre transcrition et nestoit pas ainsy entendent parcequelle turboit le text en plusieurs lieux. »)

« Cy commence le prologue de l'évangile S. Lucas. » — « Le second et petit prologue. » (Chaque chapitre est suivi d'une glose.)

« Cy commence le prologue sur l'évangile de S. Jehan fait paa Jeronisme. — Cy ensuyt le recitement de tout ce premier ev. Car Servion ne la pas vollu mettre avec le text mais la vollu plustot mettre en desclaraison lung avec l'autre, car il étoit tant entremeslé quil tourboit lentendement aux lisans. »

« Cy commence le prologue sur les epistres de S. Pol. » (Le premier chapitre de 1 Cor. manque dans numéro 4. Le numéro 3 contient aussi les prologues, qui manquent dans 1 et 2, comme dans la suite.)

« Cy commence le prologue sur les faix des apotres. »

« Cy commence le prologue sur les epitres canoniques. »

« Le prologue sur apocalipce fait par S. Jeronisme escript et translaté de latin en français par la main de Servion. »

« Glose sur cecy dist le maistre en istoyres. » (Quarante et un chapitres tous glosés, par exemple : « Cy s'ensuist la glose du test du dernier chapitre de l'apocalipse ecrit par Servion. Par le fluyve de l'eauve vive est signifié la joye qui ne fauda, le siege de Dieu ce sont les haultz saints par lesquels les aultres viegnent en grace. »)

« Cy fine l'apocalipse en francoys le text et la glose escripte par Jehan Servion citoyen de Geneve escripte et finye le dernier livre de toute la bible l'an de grace Mil CCCCLXII le XX° jour de Octobre. Pries Dieu pour ly se il vous plest quil puisse vivre et morir en sa grace et parvenir à la gloire de paradys. Amen. »

Nous transcrivons ici encore le célèbre verset 1 J. V, 7.

1) D'après le manuscrit 4 : « Car trois choses au ciel qui donnent tesmoignage, cest le père et le fils et le Saint esperit et ces troys sont une mesme chose. »

2) D'après le Nouveau Testament imprimé en 1477, qui se trouve à la Bibliothèque de Berne : « Trois choses sont qui donnent tesmognage au ciel, le pere, le fils et le Saint esperit. Ces trois sont unque chose. »

La version de Genève paraît ne pas être la même que celle de l'imprimé.

Enfin pour faciliter la comparaison de cette version avec

d'autres textes, nous ajouterons la suite de cette épître : « Et troys choses sont en terre qui donnent teismognage, l'esperit, l'eauve et le sang. (Le reste du vers. 8 omis.) Ce donques nous pregnions le tesmognage des hommes, le tesmognage de Dieu est moult plus grand. Car cest le tesmoignage de Dieu qui est (plus grant) pour ce quil la testifié de son filz. Qui croit au filz de Dieu, il a le tesmognage de Dieu en soy, (Et celluy voirement) qui ne croit au filz, il fait mesonge pource qu'il ne croit au tesmoignage que Dieux a testifié de son filz et cest le tesmognage en quoy Dieux nous donna vie eternelle (et pardurable) et ceste vie est en son filz et qui a le filz illa vie, et qui na le filz, il na nulle vie. Et ce je vous ecrips afinque vous sachiez (le reste manque) que ceulx qui croyent au nom du filz de Dieu auront vie eternelle et perpetuelle. Et cest la fiance laquelle nous avons envers Dieu. Car quelconque chose que nous desmanderons celont sa voulanté, il nous orra (et escouttera). Et sy savons qu'il nous oust quelque chose que nous desmandons. Et savons que nous avons les desmandes que a lui postulons et desmandons. Qui set son frere pechant non pas de pechie de mort, il requiere et il ly sera donnee vie au pechant non à la mort. Le pechie est à mort cest quil mayne a la mort. Mais pour ce je ne dy mie que aucungs en prie. Toute iniquité est pechie et pechie est mort, et nous savons que tous qui sont de Dieu nes, ne pechent, car la generation de Dieu le conserve (et preserve) et le maligne esprit ne la touche point. Et nous savons que nous sumes de Dieu et que tout le monde est en malignité mis (et posé). Et savons que le filz de Dieu vint et nous donna sens afin que cognoissons le vray Dieu et que nous soyons en son vray filz ou est le vray Dieu et la vie eternelle. Mes filz gardez vous de (adorer faulces ymages de faulx Dieux et de) simulacres. »

E. DE MURALT.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Edmond Stapfer. — Les idées religieuses en Palestine[1].

Il a été rendu compte ici même, l'année dernière (juillet 1877), de l'ouvrage dont nous venons de transcrire le titre. Nous sommes heureux de pouvoir annoncer au public la seconde édition. Voici la *Préface*, qui est comme le programme de toute une série de travaux importants et actuels.

Le livre dont nous publions aujourd'hui la seconde édition est le premier volume d'un ouvrage en préparation sur les origines palestiniennes du christianisme. Il traite des idées religieuses au sein desquelles Jésus a grandi et vécu. Le volume suivant traitera des pratiques religieuses et de l'état social des contemporains du Christ. Il contiendra une description des lieux habités par Jésus : Nazareth, Capernaüm, le lac de Tibériade et la Galilée d'une part, Jérusalem et la Judée de l'autre. Il y sera aussi parlé de la vie de famille chez les Juifs du premier siècle, des mœurs des riches et de celles des pauvres ; de la ville et de la campagne. Une série de chapitres sera consacrée au temple et à ses cérémonies, à la synagogue et à ses coutumes. Le sanhédrin, les autorités civiles, militaires, ecclésiastiques, la situation politique du pays feront aussi l'objet d'études spéciales.

Enfin nous aborderons l'enseignement de Jésus lui-même. Nous chercherons, en rattachant cet enseignement au milieu où il a été

[1] *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ;* par Ed Stapfer, docteur en théologie, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris. Deuxième édition. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. — 1 vol. in-12.

conçu et donné, à en saisir la vraie grandeur et la divine originalité. Nous espérons montrer qu'il y eut avant tout, dans le mouvement religieux préparé par Jean-Baptiste et inauguré par Jésus-Christ, une réaction spiritualiste et universaliste contre le formalisme et le particularisme juif du premier siècle.

C'est ainsi, croyons-nous, que commença la plus grande révolution religieuse de l'histoire des hommes, celle qui a fait succéder à la plus belle des religions nationales, le judaïsme, la religion universelle par excellence, la religion définitive de l'humanité, le christianisme.

Le caractère spiritualiste et universaliste de l'enseignement de Jésus (et que saint Paul accentuera encore) se reconnaît dans son idée de Dieu (le Père céleste), dans son idée de l'homme (le salut fondé sur le repentir et sur la foi et non sur les œuvres), enfin dans ses idées sur lui-même et sur la rédemption universelle qu'il apporte. Nous le retrouverons enfin dans le rôle qu'il s'attribue, où il se donne successivement pour le Messie de son peuple et le Sauveur du monde, et finit par prendre la place de Dieu lui-même.

Jésus a certainement pensé, sur bien des questions, ce que pensaient ses contemporains; mais sur ces trois points principaux: Dieu, l'homme et lui-même, nous croyons qu'il a apporté au monde des notions entièrement nouvelles, celles qui ont fait l'universalité du christianisme et qui constituent son éternelle vérité.

Le livre que nous publions aujourd'hui servira donc d'introduction à celui que nous préparons. C'est une page de l'histoire juive au premier siècle que nous reproduisons. Nous cherchons à caractériser le mouvement d'idées au sein duquel s'est formée une partie de la dogmatique chrétienne et, par conséquent, les influences qui ont pu agir sur ses premiers développements.

Un certain nombre d'inexactitudes de détail, presque inévitables dans la première édition d'un travail de ce genre, ont été corrigées dans celle-ci. Nous avons aussi modifié nos vues sur deux questions: la date de la rédaction des Targoums et l'influence que les idées grecques, et en particulier la théosophie alexandrine, ont pu exercer sur les Juifs de Palestine. Nous croyons fondée la critique qui nous a été faite sur ces deux questions par M. Henri Soulier, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, de Lausanne. (Juillet 1877.)

E. DE PRESSENSÉ. — LA VIE ECCLÉSIASTIQUE, RELIGIEUSE ET MORALE DES CHRÉTIENS AUX IIe ET IIIe SIÈCLES [1].

L'ouvrage dont nous venons de transcrire le titre spécial forme la quatrième série et le sixième et dernier volume d'une œuvre entreprise dès longtemps par M. de Pressensé : *L'histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne.*

Le Ier siècle, détaché du reste de la période, et précédé d'une introduction étendue sur l'état du paganisme et du judaïsme, et la préparation au christianisme opérée dans leur sein, a fourni deux volumes, publiés en 1858. Une seconde série, aussi en deux volumes, a paru en 1861. Elle expose la double lutte soutenue au IIe et au IIIe siècle par le christianisme contre le paganisme : lutte du martyre contre la persécution, et de l'apologétique chrétienne contre les religions païennes et les philosophies. Le cinquième volume, donné au public en 1869, est consacré à l'histoire du dogme : un premier livre énumère et décrit les diverses manifestations hérétiques de ces temps de fermentation et insiste tout particulièrement sur le gnosticisme; le second livre expose le développement de la doctrine chrétienne en passant successivement en revue les grandes écoles théologiques. Le dernier volume, dont nous avons à rendre compte, complète ce vaste tableau historique par l'étude de la constitution ecclésiastique, du culte et des mœurs des chrétiens pendant la même période, c'est-à-dire du commencement du IIe siècle à la fin du IIIe.

Il se divise donc naturellement, comme l'indique d'ailleurs son titre même, en trois livres. Le premier est intitulé *La vie ecclésiastique au IIe et au IIIe siècle.* Après un chapitre relatif au recrutement de l'église opéré par le catéchuménat et le baptême, l'auteur s'attache à l'organisation de l'église locale, dont il décrit la constitution et la discipline, telles qu'elles se présentent vers la fin du IIe siècle ou le commencement du IIIe. (Chap. III.) De là il passe aux relations des églises entre elles, à la même époque, et à ce qui constituait alors l'unité de l'église universelle. (Chap. IV.) Les trois chapitres suivants (V, VI et VII) racontent la crise ecclésiastique qui s'est produite au IIIe siècle dans les principaux centres chrétiens, à Alexandrie, à Rome et à Carthage, sous l'épiscopat de Cyprien. L'indication des progrès accomplis au moment de la mort de cet illustre évêque par la tendance hiérarchique et épiscopale termine ce récit, en faisant nettement saisir les résultats pratiques de ces luttes.

[1] *La vie ecclésiastique, religieuse et morale des chrétiens aux IIe et IIIe siècles,* par E. de Pressensé. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877. — 1vol. in-8.

Le second livre est consacré au culte privé et public. Après quelques considérations générales sur le culte chrétien (chap. I), nous étudions ce qu'était le culte dans le sein de la famille (chap. II); puis nous abordons le culte public : d'abord les jours qui lui sont spécialement réservés dans la semaine et dans l'année, ensuite les édifices employés à cet usage. (Chap. III.) Les chapitres IV et V retracent la célébration du culte, ses transformations pendant le cours de la période, les divers éléments dont il se compose : la cène, la prière publique, le cantique, la lecture des saints livres, la prédication, les agapes, les cérémonies religieuses accompagnant les funérailles ou solennisant le mariage chrétien. Le chapitre VI nous fait assister à un culte complet célébré au IIIe siècle dans l'église d'Alexandrie; cet exposé, très animé, et dans lequel sont habilement introduites de nombreuses citations textuelles empruntées à une homélie d'Origène et à la liturgie alexandrine, est à la fois d'un vif intérêt et d'une saine édification.

Avec le troisième livre, *La vie morale des chrétiens*, nous entrons sur un terrain où l'histoire touche de bien près à l'apologétique, et où il est bien difficile de ne pas mêler fréquemment à l'exposé objectif des faits la discussion des principes. M. de Pressensé l'a fait franchement, en mettant en face, dès le chapitre I, le principe des réformes morales de l'église et les essais de rénovation sociale dans l'empire romain. Les chapitres suivants traitent du christianisme dans ses rapports avec la famille (chap. II), avec l'esclavage et le travail libre (chap. III), avec l'état et la société (chap. IV), avec le théâtre et l'art. (Chap. V). L'invasion et les progrès de l'ascétisme dans l'église fournissent la matière du chapitre VI. Le dernier chapitre traite du *christianisme des catacombes*. A ce sujet, un scrupule nous est venu. Ce chapitre n'est pas long; il est riche de faits intéressants et se lit avec plaisir et profit; mais convenait-il de terminer par là une histoire des trois premiers siècles de l'église? Et même, plus généralement, les catacombes de Rome sont un champ d'explorations très curieuses et instructives; elles peuvent fournir et elles ont fourni matière à des livres spéciaux importants pour l'histoire ecclésiastique : peuvent-elles aussi bien faire l'objet d'un chapitre à part dans le corps de cette histoire? Les renseignements, de nature assez variée, qu'on y peut puiser ne vont-ils pas, en se dispersant, se classer sous les divers chefs dans lesquels on doit distribuer toute la matière : faits relatifs aux persécutions, histoire des dogmes, culte, mœurs, etc., et le lien qui les réunit dans la réalité, lien tout matériel et en quelque sorte fortuit, n'est il pas insuffisant pour permettre de les grouper en une même unité scientifique?

Dans ce volume, considérable par son étendue, par le nombre des faits qu'il relate, des points de vue qu'il expose ou discute, des citations d'auteurs anciens dont il illustre ses récits, on pourrait relever des assertions contestables et même quelques inexactitudes. A propos du baptême des enfants (pag. 34), un passage des *Constitutions de l'église d'Egypte*, cité en note, est traduit dans le texte d'une manière fautive, qui remplace un sens très clair par un sens confus. Ailleurs (pag. 84), au sujet de la discipline, la traduction ou la paraphrase d'un fragment de l'*Apologeticus* de Tertullien (chap. XXXIX) y introduit une précision qui est certainement étrangère à l'original.

Une autre citation du même auteur appellerait, nous semble-t-il, des restrictions ou des explications qui ne sont pas sans importance. Il s'agit de la position des chrétiens en face de l'état, et de la revendication de la liberté religieuse: « Chaque homme, disait Tertullien (ad Scap. II), reçoit de la loi de la nature la liberté d'adorer ce que bon lui semble. Quel bien ou quel mal fait à autrui ma religion? » « De ce principe, ajoute M. de Pressensé, découle la neutralité de l'état en matière religieuse, son caractère laïque; il n'a pas à prendre parti dans un tel sujet..... » (Pag. 495.) De quel *principe* M. de Pressensé veut-il parler? Est-ce de l'affirmation de Tertullien qu'il vient de citer? Nous ne saurions, pour notre part, y adhérer entièrement; nous estimons qu'il y a, dans la citation qui précède, à côté d'un principe très vrai et très important, une idée fausse, ou tout au moins obscure, qui compromet gravement tout le reste. C'est celle que l'historien français traduit par cette phrase: « Quel bien ou quel mal fait à autrui ma religion? » Rendue ainsi, cette pensée est d'une fausseté et d'un danger évidents: il est incontestable que ma religion, si elle est bonne, peut faire beaucoup de bien, si elle est mauvaise, beaucoup de mal à autrui. Défendre la liberté religieuse par l'innocuité, c'est-à-dire l'indifférence pratique des doctrines, c'est se servir d'une arme à deux tranchants, qui ne tarderait pas à faire plus de mal à la cause du christianisme qu'à celle de ses adversaires. Mais est-ce bien le sens de la phrase de Tertullien? Il dit: *Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere, nec alii obest aut prodest alterius religio.* « La religion d'autrui ne peut ni servir ni nuire à un autre; » ce qui, croyons-nous, devrait être paraphrasé ainsi: « Pour qu'une religion atteigne son but en quelqu'un, pour qu'elle exerce sur lui une action directe, bonne ou mauvaise, il faut qu'elle lui devienne personnelle, qu'elle soit adoptée, et adoptée librement par lui; une religion qui n'est professée que par d'autres, ou qu'il professe seulement par contrainte, lui demeure étrangère en réalité

et n'a pas d'effet moral sur lui. » Cette interprétation est confirmée par ce qui suit dans le texte : *Sed nec religionis est cogere religionem, quæ sponte suscipi debeat non vi...*

Tertullien, remarquons-le à ce propos, demande à être cité avec précaution. Il faut l'examiner de près, dans chaque cas particulier, et toujours tenir compte de l'ensemble de ses vues, sous peine de fausser sa pensée en l'exagérant ou en la privant d'un contre-poids nécessaire et qui se retrouve ailleurs. Penseur original et profond, moraliste sévère, observateur ingénieux du cœur humain, écrivain expressif et puissant, il est aussi paradoxal et excessif ; il se laisse emporter à l'impression du moment ; il verse tantôt à droite, tantôt à gauche ; sa diction concise est souvent obscure, elle force la pensée ou la voile en partie au lieu de la rendre exactement, elle ignore les nuances. Il peut à la fois être, par certaines de ses œuvres et certains côtés de sa théologie, l'auteur favori de Bossuet et du parti catholique, et fournir d'excellentes armes aux controversistes protestants. La notion de la liberté religieuse, par exemple, qui nous paraît aujourd'hui si simple et si claire, est sujette chez lui à d'étranges contradictions. Ce même homme, qui adressait au préfet Scapula les nobles paroles que nous venons de rappeler : *Nec religionis est cogere religionem*, n'écrivait-il pas, et cela dans son *Apologeticus* (chap. X) : *Tunc et christiani puniendi, si quos non colerent, quia putarent non esse, constaret illos deos esse?* Il suffirait d'un tel aphorisme, s'il était admis, pour justifier tous les procès religieux et toutes les condamnations d'hérétiques, ou de prétendus hérétiques, depuis le supplice de Priscillien et de ses adhérents jusqu'à la captivité de Matamoros et de ses amis ! Comment tous ces éléments disparates constituent-ils cependant une personnalité si marquée, si forte, et dont l'influence a été si étendue, un caractère si un et qui attire à tant d'égards l'attention et la sympathie ? C'est un des mystères de la vie : celle-ci ne se laisse pas enfermer dans des formules, elle dépasse les définitions et les classifications. Mais il en résulte au plus haut point ce que nous disions tout à l'heure, que Tertullien est difficile à comprendre et prête largement aux malentendus. Dans les questions de liberté religieuse surtout, il faut y prendre garde et ne jamais perdre de vue ce fait capital, mais souvent oublié, que ces questions ne se posaient pas, vers l'an 200, comme elles se posent aujourd'hui.

Nous ne nous arrêterons pas à signaler des fautes de copie ou d'impression, trop fréquentes cependant. Il arrive parfois que la même faute se répète à plusieurs reprises. Un seul exemple : presque toujours, quand l'antique écrit d'Hermas, intitulé *le Pasteur*, est cité, il l'est sous

le titre inexact : « le pasteur Hermas, » ou en latin, *Pastor Hermas*. Dans le volume précédent, la même inexactitude se rencontre déjà, mais moins habituellement.

Tout au commencement de son récit, M. de Pressensé nous dit : « L'organisation ecclésiastique ne subit point d'altération profonde jusqu'à cette date (l'an 120). Il n'en est plus de même dans la période suivante, qui assure le triomphe de la tendance hiérarchique. » (Pag. 4.) Nous sommes d'accord avec lui sur la seconde de ces assertions ; nous avons de grands doutes quant à la première. Les altérations nous paraissent avoir commencé sous l'influence de causes diverses, entre lesquelles il faut noter une fausse application de l'organisation sacerdotale mosaïque et un besoin maladif de centralisation et d'autorité, dès la fin du Ier siècle; d'ailleurs l'organisation ecclésiastique, aux débuts de l'église, n'a été partout ni exactement la même, ni poussée au même point de développement. Mais, en tout cas, vers l'an 120, les germes de l'épiscopalisme proprement dit étaient déjà implantés et vivaces dans plus d'une communauté. Il est vrai qu'il est difficile d'arriver à des notions un peu nettes et certaines sur ce qu'étaient les sociétés chrétiennes à leur origine; cette question est, de plus, compliquée et obscurcie par les doutes que soulèvent l'authenticité et la date des documents les plus importants. Il suffit de rappeler, sur ce point, les épîtres d'Ignace.

Qu'on nous permette encore une observation de détail : elle nous amènera à une remarque générale qui ne manque ni d'intérêt ni de gravité. M. de Pressensé, après avoir retracé, d'une manière très vivante, la lutte soutenue contre le siège de Rome par le grand évêque de Carthage, Cyprien conclut en ces termes : « Ainsi s'attestait, en plein triomphe du système autoritaire, l'indépendance des églises vis-à-vis de l'évêque de Rome. » (Page 198.) Pourquoi employer, pour caractériser le système qui triomphe au IIIe siècle, en grande partie grâce à Cyprien lui-même, cette épithète : *autoritaire*, qui a le triple défaut, ici, d'être moderne, vague et inexacte, au lieu de se servir du mot ancien, précis et propre, qui est : *catholique?* Pourquoi? La question peut sembler oiseuse, et il est fort possible que l'auteur éprouvât, au premier abord, quelque embarras à y trouver une réponse. Cependant nous pensons qu'il y en a une, et que ce détail, fort petit en lui-même, que cette expression, échappée peut-être sans réflexion à la plume rapide et facile de M. de Pressensé, est un indice de la tendance générale de son œuvre et de l'esprit dans lequel il a travaillé.

Cette histoire de l'église des trois premiers siècles, à laquelle il a consacré tant d'attention, de recherches patiemment et courageusement

poursuivies, de lectures laborieuses, d'efforts, de persévérance, parce qu'il y avait mis son cœur, cette histoire est pour lui autre chose qu'un simple objet d'étude, en face et en dehors duquel il se placerait dans l'attitude d'un savant attentif, sympathique, mais calme et désintéressé, qu'il observerait et analyserait pour en enregistrer avec la même satisfaction les résultats, quels qu'ils pussent être, et qu'il exposerait ensuite à ses lecteurs en se proposant par là de cultiver leur intelligence et d'enrichir leur esprit de connaissances nouvelles et solides. L'étude scientifique qu'il entreprend, et l'enseignement auquel elle sert de base, est pour lui un moyen d'atteindre un but qu'il estime et que nous estimons comme lui plus élevé : agir sur les hommes de son temps, les aider à se former des convictions, éclairer pour eux les voies où ils ont à marcher. Il veut faire de l'histoire de ces temps anciens une lumière à l'usage de sa propre génération. Et il le fait franchement : ce n'est pas un piége qu'il tend adroitement à ses lecteurs : on dirait même parfois qu'il craint de les prendre par surprise et de les conduire sans qu'ils s'en aperçoivent où il veut les faire arriver. Les analogies entre les luttes de cette époque lointaine et celles de notre âge sont ouvertement indiquées ; les allusions aux besoins, aux tendances des temps modernes reviennent avec insistance. De là aussi cet emploi d'expressions récentes appliquées à des choses anciennes ; la terminologie en usage dans nos études et nos discussions actuelles est transportée à seize siècles en arrière : nous en donnions tout à l'heure un exemple qu'on pourrait facilement multiplier. Pour le dire en passant, ce procédé est commode mais dangereux ; l'abus est près de l'usage, ou plutôt, l'usage est déjà un abus ; transporter à une époque un terme né dans un tout autre époque et dans un tout autre milieu intellectuel, c'est, à moins de précautions minutieuses et d'explications très nettes, commettre un anachronisme et dénaturer presque inévitablement les choses exprimées ainsi.

Cette préoccupation de l'actualité, qui se retrouve plus ou moins dans toute la trame du récit, ressort en pleine lumière dans la conclusion, morceau court, substantiel, éloquent, dont elle a dicté les chaleureuses paroles : « Certes l'immortel esprit chrétien soufflera toujours au travers de ces institutions plus conformes au judaïsme qu'au christianisme, et ce sera lui, après tout, qui peu à peu tirera une civilisation nouvelle des ruines du monde antique. Etant données la nature humaine et la barbarie de l'époque qui suivit les grandes invasions, il n'était pas possible que l'église conservât sa spiritualité et sa liberté des premiers temps.... Mais elle a en elle et surtout au-dessus d'elle un pouvoir immortel de relèvement qui l'empêche de périr, qui fait jaillir la lumière des ombres

les plus épaisses, tire en définitive le bien du mal, et, au prix d'expériences chèrement achetées, la ramène peu à peu aux grands principes qui présidèrent à sa formation.... Voilà pourquoi il ne faut pas perdre l'espoir, même aux jours les plus tristes, alors que les dernières usurpations de la hiérarchie semblent consommées, et qu'à l'asservissement total des consciences correspond le matérialisme d'une piété superstitieuse dans le silence des nobles âmes qui gémissent en secret sur cette décadence. N'en doutons pas, la chrétienté traversera encore une grande crise de rénovation, sous peine de laisser le champ libre au vieux naturalisme qui aujourd'hui, comme il y a dix-huit siècles, s'attaque à toute la vie supérieure de l'humanité.... Qu'on ne s'y trompe pas, ce qui le vaincra, ce n'est ni une église dégénérée et asservie, ni une église livrée à toutes les contradictions de l'époque, c'est un christianisme rajeuni, ramené à la spiritualité hardie et à l'héroïsme de ses origines. Puisse-t-on retrouver en quelque mesure sa grande image dans ce livre qui n'a d'autre but que de l'évoquer devant notre génération. » (Pag. 573 et 574.)

Il y a assurément dans ce point de vue un élément juste et vrai. Toute étude qui a pour objet l'être moral aboutit à une leçon qu'il faut dégager; l'histoire, et à plus forte raison l'histoire religieuse, l'histoire du christianisme et de l'église qui en est le porteur, n'a toute sa dignité que quand elle applique au présent les vérités et les avertissements sérieux qui ressortent des expériences du passé. Nous ne ferons donc point un reproche à M. de Pressensé d'être entré dans cette voie féconde; il nous paraît seulement y abonder un peu trop. Il se hâte de tirer des conclusions qu'il eût mieux valu laisser le lecteur tirer lui-même. Il lui arrive de quitter la position et le ton d'un historien qui raconte des faits, pour prendre ceux d'un avocat qui plaide une cause; la cause est ordinairement excellente, sans doute; le plaidoyer est concluant; mais ce n'est pas un plaidoyer qu'on attendait, et il se produit alors cet inconvénient qu'on se met instinctivement en garde contre un homme qui plaide, et qu'on le soupçonne, s'il fait de l'histoire, d'avoir arrangé les faits pour le besoin de sa cause. Du reste ce soupçon, s'il était dirigé contre M. de Pressensé, serait bien injuste; sa droiture est intacte, il cherche sincèrement la vérité, et quand il pense l'avoir trouvée, il la donne fidèlement telle qu'elle lui apparaît.

De ces considérations sur l'esprit qui a inspiré l'historien, il n'y a pas loin à quelques observations sur la méthode d'exposition qu'il a employée et sur l'ordonnance de toute son œuvre.

Il a suivi, d'une manière générale, la méthode usitée en Allemagne

pour les manuels d'histoire ecclésiastique. Mettant à part le Ier siècle, qu'il a traité dans une première série en suivant une marche chronologique, il a, pour les deux autres siècles de la période, formant un seul tout, adopté une division par sujets. Il envisage d'abord l'église dans ses relations avec le monde qui lui est étranger ou hostile : les conquêtes qu'elle y accomplit, les persécutions qu'elle supporte, les combats qu'elle livre sur le terrain de la discussion. Puis il étudie l'histoire des hérésies et celles des diverses écoles théologiques. Enfin, dans ce sixième volume, il expose successivement l'histoire de la constitution ecclésiastique, celle du culte et celle de la vie morale des chrétiens.

Cet ordre analytique est indispensable pour l'étude. Nous ne pouvons nous rendre compte des faits qui se présentent à nous dans l'enchevêtrement complexe de la vie, qu'en analysant, en divisant, en classant. C'est une condition à laquelle est soumise toute science, à laquelle, par conséquent, l'histoire, en tant que science, doit se plier. Mais quand il s'agit d'exposer les résultats de l'étude, de communiquer à d'autres la suite des événements, l'enchaînement des causes et des effets qu'on a constatés, doit-on s'assujettir au même ordre et recourir au même classement ?

Qu'on veuille bien remarquer que cette méthode, appliquée non plus à l'étude préliminaire et personnelle, mais à l'exposition, présente deux inconvénients, absolument inévitables. Le premier, le plus apparent, c'est de rompre l'unité simultanée du développement concret, et de donner, au lieu d'*une* histoire, plusieurs histoires parallèles, partant du même point et aboutissant à la même date, se complétant l'une l'autre, mais ne se complétant qu'à la condition que le lecteur fera tout un travail de rapprochement et de recomposition. C'est ainsi que M. de Pressensé, dans ses trois dernières séries, expose successivement au moins huit histoires, celles des missions, des persécutions, de l'apologétique, des hérésies, de la doctrine chrétienne, de la constitution ecclésiastique, du culte, des mœurs. Dans la réalité, ce ne sont que huit faces d'un même développement, dans son livre, ce sont huit tableaux différents qui se succèdent sous les yeux du lecteur. Le second inconvénient, plus fondamental encore, parce qu'il s'attaque à la nature même des choses, c'est que cette méthode traite l'histoire comme un mécanisme, et non comme un organisme doué de vie. Ce qu'on peut démonter et remonter, ce dont on peut faire jouer les différentes parties séparément, c'est une machine, ce n'est pas un être vivant ; or le sujet de l'histoire est un être vivant, l'humanité, et celui de l'histoire ecclésiastique, un autre être, encore plus vivant, l'église. Avec le plan d'exposition que nous critiquons, l'action

réciproque des membres, l'esprit général qui circule dans tout le corps et l'anime, ce fait, mystérieux mais capital, de la vie collective, échappe, ou, tout au moins, ne peut être saisi et montré que partiellement et imparfaitement.

Est-ce à dire que la méthode soit décidément mauvaise et doive être rejetée ? Nous pensons qu'il y a une distinction à établir. Si vous voulez faire un livre d'étude, critiquant les documents, constatant les faits, discutant les questions douteuses, s'adressant aux savants, aux hommes spéciaux ou à ceux qui désirent le devenir, recourez à l'ordre analytique et faites prédominer dans votre plan le classement par matières. Mais si vous vous adressez au grand public, si vous voulez vulgariser les résultats de la science, et faire revivre, aux yeux de toute une génération, une époque du passé, rapprochez-vous le plus possible de l'ordre naturel, qui est l'ordre chronologique. Vous ne pourrez pas éviter, même alors, un certain classement par matières, mais vous ne le placerez pas à la base même de l'exposition.

Nous voyons ainsi se dessiner deux tâches différentes, se dégager l'un de l'autre deux buts bien distincts, que, pensons-nous, M. de Pressensé, probablement sans bien s'en rendre compte, a cru pouvoir atteindre tous deux à la fois. Il a voulu faire un livre scientifique, il a recouru aux sources, il discute les problèmes, il ne se contente pas d'avoir étudié pour lui, il donne, avec les résultats auxquels il est arrivé, les procédés par lesquels il y est arrivé et les motifs à l'appui. Et d'autre part il veut parler non-seulement aux théologiens et aux curieux, mais à tous les hommes cultivés de son pays, il veut répandre largement les idées salutaires, les vues fécondes, les faits instructifs qu'il a recueillis, il veut faire œuvre d'éducateur public. Ce sont deux œuvres intéressantes, utiles toutes deux à la France, dignes toutes deux d'un homme tel que M. de Pressensé, mais ce sont des œuvres qui demanderaient deux livres fort différents l'un de l'autre, différents d'esprit, différents de plan, différents de style.

Il est juste de reconnaître que le défaut résultant de cette confusion de buts est fortement atténué par le fait que les quatre séries dans lesquelles se partage l'ensemble peuvent se séparer les unes des autres et forment chacune un ouvrage suffisamment complet. La seconde et la quatrième sont celles qui s'adressent le mieux à un public étendu, et cette dernière, surtout, peut exercer sur les esprits une action vraiment salutaire. La variété des sujets traités dans ce volume et l'actualité des applications en facilitent la lecture; les citations en langues anciennes, les points d'érudition spéciale, sont rejetés dans les notes ; toute personne

instruite, qui ne craint pas de s'occuper de choses sérieuses, y trouvera un aliment sain pour son intelligence et pour son âme. Quant aux théologiens, ils seront surtout attirés et intéressés par le livre premier, sur l'organisation ecclésiastique, et par quelques parties du deuxième, sur le culte.

Nous ne terminerons pas ce compte rendu, et ces observations que nous aurions voulu présenter avec plus d'ordre et d'une manière plus aimable, sans avoir félicité et remercié M. de Pressensé du volume dont nous venons de nous entretenir. Le moment où l'on achève une œuvre de plus de vingt années, une œuvre sérieusement poursuivie, a quelque chose de solennel. Nous nous associons aux sentiments que doit éprouver l'auteur, et nous avons besoin de le lui dire. Il est de ceux dont on aime, après une discussion fraternelle, malgré quelques dissentiments, ou plutôt à cause de ces dissentiments, à saisir la main pour en sentir la chaude et sympathique étreinte, et pour constater qu'au-dessus des divergences de détail qui peuvent surgir, on sert la même cause et on combat sous le même drapeau.

C.-O. Viguet.

J.-Fr. Bula. — L'Expiation [1].

Le mérite de ce compendieux travail, qui remplit un fort volume de plus de 400 pages, consiste, outre son incontestable lucidité, dans la courageuse affirmation d'un point de vue qui, à peu près abandonné dans le monde théologique, n'en est pas moins généralement répandu dans le public religieux, la réconciliation entre l'homme et Dieu par le moyen de la *substitution* pure et simple du Christ au pécheur. Tout est sérieux et logique dans ce livre; on y sent une âme ardente et convaincue, mais une âme où l'élément intellectuel domine au point d'absorber l'important élément de l'intuition du cœur. L'auteur a voulu reproduire le système de l'*expiation juridique*, en se fondant sur une conception positive, mais extérieure, de l'Ecriture et en admettant le catéchisme de Heidelberg comme livre symbolique.

L'homme tombe d'une chute irréparable dans une corruption totale; Dieu a permis cette chute, afin de rendre à sa créature, par sa grâce, un bonheur supérieur au bonheur primitif et qui serait aug-

[1] *Die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum*, oder die Genugthuung, nebst einem Anhang : I. Ueber die ewige Erwählung; II. Ueber Christi Höllenfahrt. Aus der heiligen Schrift dargestellt von J.-Fr. Bula, Pfarrer in Blumenstein bei Thun. Basel, 1874.

menté de toute la joie du salut. Le péché originel est affirmé dans toute son énergie et, de ce fait, l'homme est absolument sans bonheur, sans lumière et sans force; il ne peut être sauvé qu'au prix d'un châtiment proportionné à sa culpabilité et d'une satisfaction complète donnée à la justice de Dieu.

Jésus-Christ, instrument du salut, est considéré dans son *œuvre* et dans sa *personne*. — Son œuvre se résume dans ses souffrances et dans son obéissance à la loi, obéissance parfaite, à la fois active et passive. Il souffre, en raison de sa sainteté, au milieu d'un monde hostile à Dieu; mais par ses souffrances il manifeste aussi la justice, la sainteté et la miséricorde du Père céleste. Il obéit, en sa qualité d'homme, s'étant volontairement placé sous la loi. De même qu'il souffre et meurt pour les pécheurs, à cause d'eux et à leur place, Jésus accomplit l'obéissance comme le représentant des hommes et à leur place. (Stellvertreter.) Quant à sa personne, elle est successivement étudiée dans sa divinité, dans son humanité et dans l'union de ces deux natures : trois conditions indispensables à l'accomplissement de la réconciliation.

La troisième partie de l'ouvrage traite de l'*appropriation du salut*, lequel est considéré par l'auteur comme consistant essentiellement dans la *vraie connaissance de Dieu*, perdue par suite du péché et qui se retrouve par la foi en Jésus-Christ. Ici, une pensée originale mérite d'être relevée, c'est que le croyant offre à son tour une œuvre d'expiation à Dieu, en ce sens qu'étant uni à son Sauveur, il souffre comme lui, et dans la mesure de sa propre fidélité, de la haine et de l'injustice du monde, rebelle à la vérité.

Dans un appendice, il est question de la *prédestination* et de la *descente aux enfers*. Ce dernier objet est traité dans un sens spirituel et considéré comme le dernier degré de l'abaissement de Christ, sur lequel il a été donné au Prince de ce monde d'exercer une puissance temporaire, pendant sa vie, dans sa mort, et jusqu'au moment de sa résurrection. C. P.

Auguste Wildenhahn. — Paul Gerhardt [1].

Il y a trente-trois ans déjà que parut pour la première fois cette esquisse historique qui se présente aujourd'hui dans sa quatrième

[1] *Paul Gerhardt.* Kirchengeschichtliches Lebensbild aus der Zeit des grossen Churfürsten, von Dr August Wildenhahn. — Quatrième édition. Bâle, Félix Schneider, 1877. 2 vol. in-8.

édition. Le cadre de notre revue ne nous permet pas d'entrer dans de grands détails sur un ouvrage tout populaire dans lequel Paul Gerhardt, le grand et pieux poëte de l'église luthérienne, auquel on doit les plus beaux cantiques du riche trésor hymnologique d'Allemagne, est présenté au lecteur dans les années 1666-1668, les plus agitées et les plus critiques de son existence. Nous retrouvons dans cette esquisse, sous des traits vivants, les principaux personnages du temps; outre Gerhardt lui-même, le pasteur et le poëte religieux de son époque, nous voyons le grand électeur, la personnalité si intéressante de son épouse Louise et tant d'autres.

Dans un pays comme le nôtre, une traduction bien faite de ce récit trouverait certainement de nombreux lecteurs et vaudrait mieux en tout cas par l'esprit et l'intérêt qui distinguent cet ouvrage que tant d'importations anglaises d'une valeur souvent plus que médiocre.

Rappelons en terminant que M. Auguste Wildenhahn est l'auteur de plusieurs écrits du même genre que celui que nous annonçons et qui tous se distinguent par la chaleur de la vie et la piété qui les inspirent. Je citerai ici pour mémoire, *Martin Luther*, esquisse historique de la réformation, et *Philippe-Jacob Spener*, livre qui retrace l'origine et l'histoire du réveil dont ce héros fut l'initiateur.

A. Kægler. — Le dimanche au point de vue hygiénique et social [1].

Cette brochure de 88 pages renferme deux conférences faites à Bâle sur la grave question dominicale qui préoccupe de nos jours non-seulement les hommes d'église, mais tous ceux qui en quelque manière s'intéressent aux questions sociales. M. Kägler, docteur médecin, nous montre par des faits constatés la mauvaise influence que l'absence du repos dominical exerce sur la santé publique et combien le repos et la sanctification de ce jour sont importants au point de vue social, moral et religieux. Riche d'idées et de faits, inspirée par un amour véritable du bien, cette brochure est certainement parmi les meilleures qui aient été publiées sur le sujet.

[1] *Der Sonntag vom Standpunkte der Gesundheitspflege und der Sozialpolitik*, von Dr Med. A. Kägler. — Basel, Bahnmaier's Verlag (C. Detloff), 1878. Broch. in-8.

PHILOSOPHIE

Robert Flint. — La philosophie de l'histoire en France et en Allemagne [1].

I

En venant rendre compte, en 1878, d'un ouvrage paru en 1874, nous sommes bien aise de pouvoir en appeler pour justifier notre retard, dû d'ailleurs à des circonstances particulières, à l'épigraphe même du livre : *Too swift arrives so tardy as too slow.* En effet, un compte rendu de l'ouvrage de Flint recouvre en ce moment une réelle actualité par le fait de l'apparition d'une traduction française de la première partie, il y a peu de mois. Au moment où nous terminons cet article, nous recevons l'annonce de la traduction de la seconde partie: La philosophie de l'histoire en Allemagne.

Ainsi que l'indique d'ailleurs le titre du présent volume, l'ouvrage n'est pas encore achevé. Une seconde série doit renfermer l'exposé de l'histoire de la philosophie en Angleterre et en Italie, les conclusions de l'auteur et quelques appendices.

On voit que l'auteur s'est astreint à un ordre purement géographique qui n'est pas sans présenter de sérieux inconvénients. S'il a eu raison d'établir qu'à un certain moment les études sur la philosophie de l'histoire ont subi en Allemagne l'influence de la France, il est difficile, une fois arrivé au XIXe siècle, de ne pas ressentir une lacune en traitant de Cousin et de Quinet avant d'avoir parlé de Hegel et de Herder. Un ordre chronologique qui eût fait naturellement ressortir les influences réciproques exercées au delà des frontières aurait donné plus de relief et d'animation à la pensée de l'auteur. Le mérite de l'ordonnance est ici du côté d'un autre écrit dont il est difficile de ne pas dire un mot à propos de celui de M. Flint et qui a paru à la même époque, le livre de M. de Rougemont sur la *Philosophie de l'histoire aux divers âge de l'humanité.* Les deux ouvrages ont d'ailleurs peu de points de ressemblance ; celui de M. de Rougemont, plein de faits, très personnel, écrit avec une verve où on retrouve, en maint endroit, l'homme de parti et le joûteur quelquefois passionné, est moins encore une étude proprement dite que la revue détaillée, l'inventaire minutieux de tout ce qui s'est écrit, ou à peu près, depuis

[1] *The philosophy of history in France and Germany,* by Robert Flint Edimbourg, 1874. Premier volume.

l'antiquité jusqu'aux temps les plus modernes sur la destination générale de l'homme et le plan de l'histoire. Le tout apprécié et jugé d'après son plus ou moins de conformité avec le système de M. de Rougemont lui-même.

Dans le volume de M. Flint nous avons une série d'études détachées et très objectives embrassant, comme s'exprime l'auteur lui-même, « les tentatives les plus célèbres faites depuis un siècle et demi pour découvrir les lois ou l'ordre qui règlent les affaires humaines, en relevant ce qui paraît être leurs principaux mérites ou leurs défauts. » L'auteur s'en tient à dessein, pour le moment du moins, il nous le dit un peu plus bas, à cette définition de son sujet si générale, si vague même qu'elle soit. Plusieurs des auteurs qu'il étudie ici n'ont apporté qu'une faible contribution à la philosophie de l'histoire proprement dite, la mention de leurs noms s'explique au point de vue que nous venons d'indiquer. En échange, on comprend dès lors moins bien l'omission de certains autres : Huet et Volney, Thiers et Mignet, en France; Stollberg, Léo, Dœllinger, Heeren, en Allemagne, pour n'en citer que quelques-uns. Au reste, c'est là une critique à laquelle il est à peu près impossible pour un ouvrage de ce genre de ne pas donner prise, à moins d'aspirer à être à lui seul toute une bibliothèque.

Nous voudrions d'ailleurs pour cette fois et en attendant l'apparition du reste de l'ouvrage nous borner à essayer d'en donner une idée par une courte analyse. Le livre débute par une introduction étendue, qui étudie le développement de l'esprit historique dans l'antiquité jusqu'au christianisme, et la part apportée par les divers races à la conception du progrès, de l'unité spirituelle de la race humaine et du plan divin de l'histoire, sans laquelle celle-ci ne peut être étudiée d'une manière rationnelle.

Après avoir esquissé les premiers essais d'historiographie en France (chroniques des couvents, mémoires, etc.), l'auteur arrive à caractériser l'influence exercée par celui qu'il appelle le créateur de la science dont il s'occupe, Bodin, qui d'ailleurs a « donné moins une philosophie de l'histoire qu'une méthode pour étudier l'histoire. » Il s'attache ensuite à étudier l'influence exercée par le cartésianisme qui quoique peu tourné, en vertu même de son principe, du côté des recherches historiques, n'en a pas moins favorisé l'essor par l'impulsion générale donnée à l'esprit humain, puis en propageant la conviction que les phénomènes les plus variés peuvent être ramenés à une loi très simple, enfin, en insistant sur l'idée de progrès.

C'est à ce même titre que *Pascal* dans une page fameuse : « Toute la

suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste et qui apprend continuellement, etc., » peut être rangé au nombre des fondateurs de la philosophie de l'histoire.

Le premier ouvrage auquel notre auteur s'arrête avec détail est le *Discours* de Bossuet *sur l'histoire universelle*, où, tout en reconnaissant l'œuvre d'un grand génie oratoire, il se déclare incapable de trouver la profondeur qu'on y a souvent louée. Au lieu de prouver par l'étude des faits la grande idée d'une Providence divine qui mène les hommes là où ils ne voulaient point aller, Bossuet est parti à priori de cette même idée, dont la conception chez lui manque d'ailleurs d'ampleur. Sa notion catholique de l'église l'amène à sacrifier complétement le point de vue d'une Providence s'exerçant au sein du monde païen. Les principales périodes de l'histoire de l'humanité sont trop exclusivement déterminées pour lui par les dates de l'histoire sainte. Enfin, même en se plaçant avec lui au point de vue chrétien, le grand drame religieux du monde se confond beaucoup trop avec l'histoire de l'église catholique.

Trois grands noms, Montesquieu, Voltaire et Turgot, marquent la période qui succède à celle de Bossuet et durant laquelle on constate sans peine qu'un immense changement s'est accompli dans l'atmosphère intellectuelle et morale. La réaction contre l'absolutisme a amené un réveil dans le sentiment de la dignité humaine qui a trop manqué même aux plus nobles esprits du XVIIe siècle. Ce qui dans Montesquieu relève surtout de la philosophie de l'histoire, c'est son étude comparée des différents états, où l'auteur lui reproche avec quelque sévérité d'avoir mêlé l'induction et la déduction pour arriver à des conclusions beaucoup trop générales, d'avoir par exemple signalé certains traits de la monarchie française ou du despotisme oriental comme les éléments caractéristiques de l'état monarchique ou de l'état despotique.

Au reste le mérite de Montesquieu est d'avoir su n'introduire dans son sujet aucun élément étranger, d'avoir échappé au mauvais exemple de beaucoup de ses contemporains qui faisaient plier les faits à leurs idées préconçues. Les lacunes de sa conception trop fragmentaire s'expliquent par celles de son époque qui ne connaissait pas plus l'étude des législations comparées que celle des religions comparées. Aussi Montesquieu n'a-t-il pas découvert « les lois générales des faits, mais seulement certaines raisons spéciales de ces mêmes faits, » ce qui l'a entraîné souvent à donner une importance exagérée aux causes

secondaires, climat, etc., au point de paraître justifier tout ce qu'il prétendait expliquer.

Turgot s'est montré fort là où Montesquieu s'est trouvé faible. Il a admirablement fait sentir le lien qui unit les différents âges, les générations successives. Dans ses écrits de quelques pages on peut dire qu'il a rendu à la science le service immense de faire ressortir la vraie notion de l'histoire et la vraie notion du progrès. Il a été le vrai maître de Condorcet et d'Auguste Comte, que nous retrouverons tout à l'heure, mais qui n'ont pris de lui ni leurs excentricités, ni leur conception matérialiste des forces de l'histoire.

Voltaire, dans son *Essai sur les mœurs,* se montre bien inférieur comme génie philosophique aux grands esprits que nous venons de nommer. Il lui a manqué comme à la plupart de ses contemporains, comme à Rousseau en particulier, le vrai sens historique. Le plus grand service qu'il a rendu a été de compléter, sur certains points, la conception de Bossuet, en montrant la direction de la Providence s'exerçant en faveur de tous les peuples ; mais cet essor généreux ne se soutient pas longtemps. A force de vouloir chercher, au lieu des grandes causes des événements, les raisons secondaires et tangibles, il arrive, en partie sous l'empire de la haine vouée par lui au christianisme, à remplacer l'action de la Providence par celle des forces brutales ou des mauvaises passions et à transformer le drame de l'histoire en une farce assez vulgaire.

Condorcet, le saint-simonisme, Buchez et Auguste Comte sont appréciés successivement en différents chapitres qui ne se suivent pas dans l'ouvrage, mais qui sont en fait intimement liés. En effet, toute l'historiographie saint-simonienne est en germe dans cette idée de Condorcet que l'évolution de la société est soumise aux mêmes lois générales qu'on peut étudier dans le développement de nos propres facultés. Cette donnée, qui est au fond le plus sérieux apport de Condorcet à la philosophie de l'histoire, l'a, comme on sait, entraîné à l'illusion de prophétiser rigoureusement tout l'avenir de la société. Le même principe, sur lequel est venu se greffer la division de l'histoire de l'humanité en périodes ou en âges, a donné lieu chez Saint-Simon à l'idée des séries récurrentes, des périodes organiques et périodes critiques de l'histoire ; chez Buchez, à sa formule mathématique de la loi du progrès, pour laquelle M. de Rougemont professe une véritable admiration. Elle est devenue enfin, pour Auguste Comte, la source de sa « grande découverte » de la loi des *trois états.* Seulement à mesure que l'école s'éloigne de son vrai fondateur, elle abandonne toujours plus la

base plus ou moins psychologique sur laquelle elle reposait et l'une des premières assises du positivisme est l'identification, chère à Saint-Simon, des phénomènes moraux avec ceux du monde physique, de la gravitation, par exemple, avec les lois qui régissent le monde intellectuel.

Sous le nom d'école théocratique, qui succède à la révolution, l'auteur réunit des hommes de caractères et de mérites très différents. Chateaubriand et de Bonald, de Maistre et d'Eckstein, Lamennais et Ballanche. Il caractérise d'une manière assez heureuse les forts et les faibles de cette école dont le principal mérite est d'avoir su reconnaître la profondeur et l'importance du mouvement issu de la révolution, mais qui, dans la construction de ses théories politiques, sociales ou religieuses, s'est montrée tout aussi superficielle que les théoriciens disciples de Condillac. Il est sévère pour des hommes qui, en combattant les idées du *Contrat social*, n'ont guère su que retourner les formules de J.-J. Rousseau, et posé en fait que ce ne sont pas les individus qui constituent la société, mais la société qui constitue les individus, société dont le modèle doit d'ailleurs se trouver dans les institutions théocratiques de l'ancienne Egypte. La prétention de cette école de justifier ses doctrines par l'Ecriture arrache à l'auteur une protestation indignée qui est peut-être la page la plus éloquente de son livre. Une place à part dans ce groupe revient à Ballanche qui a cherché sincèrement à concilier ces théories avec les idées de liberté et de progrès dans un système plus curieux que solide où les différentes phases du langage (parlé — parlé et écrit — parlé, écrit et imprimé) doivent servir de type au développement de l'humanité.

Aux écoles révolutionnaire et réactionnaire, en succède une autre qu'on pourrait appeler constitutionnelle, représentée par Cousin et Jouffroy. Le mérite du premier que l'auteur relève avec force est d'avoir fondé la philosophie de l'histoire sur la psychologie, sur la connaissance de l'esprit humain. Seulement, devenu bientôt infidèle à sa méthode, il a substitué à l'étude de la nature humaine celle d'une sorte de raison abstraite, ce qui l'a amené à faire entrer de force toute l'histoire dans le cadre à trois compartiments de l'infini, du fini et de la réconciliation du fini et de l'infini, conception purement logique et formelle qui ne lui a pas laissé de place pour la liberté et a entraîné sa philosophie dans un optimisme superficiel qui aboutit à légitimer la force et à glorifier la victoire.

Une autre idée de Cousin, la distinction (peu fondée) entre l'intelligence spontanée et l'intelligence réfléchie, est à la base de l'*Essai* de

Jouffroy *sur l'état actuel de l'humanité*, sur lequel l'auteur s'arrête peu, parce que, malgré sa réelle valeur littéraire, cet écrit est beaucoup trop général pour constituer une philosophie de l'histoire. C'est une tentative de prédire l'avenir de notre race qui démontre combien peu les théories abstraites suffisent pour lire dans l'inconnu, puisque, entre autres, l'auteur n'a nullement entrevu le rôle qui allait être réservé à l'Italie.

L'éclectisme conduit naturellement à parler des doctrinaires ; ceux-ci étant à celui-là ce que la politique est à la philosophie. M. Guizot ne prend place dans un traité sur la philosophie de l'histoire qu'à la faveur de la conception passablement large que l'auteur a donnée de cette science. L'*Histoire de la civilisation en France* se ressent d'une conception fausse, Guizot ayant cru pouvoir présenter le développement de la civilisation en un seul pays comme un type universel, comme si un peuple résumait l'humanité, prétention qui a faussé l'histoire partout où le patriotisme s'est laissé entraîner à la soutenir. Le vrai mérite de M. Guizot est ailleurs. Il a été un admirable anatomiste des idées. Il a fait voir que l'histoire est une science comme l'histoire naturelle et, mieux que personne, il a analysé et présenté dans leur jeu réciproque les différentes fonctions de la vie sociale.

Avec Michelet et Quinet nous arrivons à l'école démocratique. Michelet procède de Vico et de Guizot, avec une foi au progrès et un amour pour la démocratie qui a manqué à tous les deux. Pour lui, l'histoire est la réalisation progressive de la liberté dans la lutte de l'homme contre la nature, de l'esprit contre la matière, de la liberté contre la fatalité. Seulement, Michelet s'est laissé entraîner au delà de sa pensée en faisant de cela le but unique de l'histoire. « La vérité, le beau, la moralité, dit avec raison l'auteur, sont des éléments tout aussi essentiels du développement du monde et qui ne se laissent pas ramener à la simple notion de liberté. » Cette conception un peu exclusive, propre également à Quinet, fait assez voir que ce dernier ne peut pas être envisagé comme un simple disciple de Herder. Au lieu d'exagérer comme le penseur allemand le pouvoir de la nature sur l'homme, Quinet voit au contraire dans l'histoire « le spectacle de la liberté, la protestation du genre humain contre le monde qui l'enchaîne, le triomphe de l'infini sur le fini, l'affranchissement de l'esprit, le règne de l'âme. » Le mérite éclatant de Quinet est d'avoir rompu avec la conception du XVIIIe siècle en faisant de la religion un élément essentiel et fondamental de l'âme humaine et en montrant l'unité religieuse comme fondement et non comme résultat de l'unité

politique. En ne laissant pas à l'école théocratique l'honneur de proclamer seule cette vérité, il a servi de la manière la plus efficace la cause de la liberté. Sur cette voie il a revendiqué les droits de la conscience dans l'histoire, flétri l'optimisme immoral qui présente le réel comme rationnel, et fait de ses principes une excellente application à l'histoire de France en démontrant les torts causés à sa patrie par la révocation de l'édit de Nantes.

En terminant sa revue des écrivains qui se rattachent à l'école démocratique, l'auteur mentionne, sans s'y arrêter longuement, le livre de Tocqueville sur la démocratie en Amérique qu'il appelle « une application magistrale de la méthode inductive employée à l'étude des sociétés. » Il s'attache en échange assez longuement aux *Lettres sur la philosophie de l'histoire* de M. Odysse Barrot où nous retrouvons les analogies entre les forces matérielles et les principes intelligibles, les influences qui poussent à la guerre et à la paix étant comparées à l'électricité positive et négative, aux courants froids ou chauds du Gulf Stream. La partie la plus intéressante de ce chapitre est celle consacrée à la critique du principe des nationalités, tel que l'entend M. Barrot qui pronostique la séparation de la France en quatre états et trouve la formule de la philosophie de l'histoire dans l'oscillation entre les grands empires et les vraies nationalités, c'est-à-dire les agglomérations renfermées entre les montagnes qui forment le bassin d'un fleuve.

La *Théorie du progrès* de H. de Ferron vaut mieux. C'est une critique du messianisme césarien, un essai de combiner la formule de Vico des trois âges (divin, héroïque et humain) avec la théorie des périodes organiques de Saint-Simon. L'auteur qui croit à la liberté est préoccupé de découvrir les moyens d'empêcher la démocratie d'aboutir au césarisme, ce qui a été le sort de la Grèce, de Rome et menace d'être celui des nations modernes. Il croit que ce moyen se trouve dans une meilleure organisation de la démocratie, ce qui implique une connaissance philosophique des conditions du progrès.

La première partie du livre se termine par une analyse de l'ouvrage du professeur Laurent de Gand : *la Philosophie de l'histoire*, qui forme le couronnement de ses volumineuses études sur l'histoire de l'humanité. Son point de départ est l'idée de l'immanence divine dans l'humanité, la coexistence de la Providence et de la liberté humaine, et la réalité du progrès conçu essentiellement au point de vue des améliorations réalisées dans le monde moral, dans la justice et dans la bienveillance réciproque de peuple à peuple. Adversaire de

la révélation chrétienne, en même temps que partisan déclaré de la liberté morale M. Laurent, voit chez la plupart de ses prédécesseurs les avocats plus ou moins avoués du fatalisme. Dans Bossuet, il relève le fatalisme du gouvernement miraculeux de la Providence, dans Vico le fatalisme antique, chez Voltaire et Frédéric II celui du hasard, chez Montesquieu celui du climat; celui de la nature chez Herder, celui de la race chez Renan. Thiers représente le fatalisme révolutionnaire, Hegel le fatalisme panthéiste, Comte celui du positivisme, Buckle, enfin, celui des lois générales. Pour M. Laurent, d'ailleurs, la conception de la philosophie de l'histoire est assez vague; elle est au fond une branche de la théologie naturelle et l'on a pu à juste titre le caractériser comme le fondateur de la théodicé historique.

II

Arrivé à l'Allemagne, l'auteur fait dériver le développement des études historiques des deux grands faits de la Renaissance et de la Réformation, le dernier surtout, qui a marqué l'histoire à son début d'un caractère spécial. Sous l'influence des idées nouvelles, l'histoire ecclésiastique est surtout considérée comme un moyen de polémique. Ce premier stage est représenté par les centuries de Magdebourg. Dès lors se succèdent les phases que l'auteur caractérise comme suit: celles du piétisme (avec Calixte et Gottfried Arnold), du pragmatisme (Mosheim), du rationalisme (depuis Semler), jusqu'à ce que l'histoire de l'église devienne une conception vraiment philosophique avec Néander et Baur.

L'historiographie civile et politique suit une marche parallèle. Aux chroniques du XVIe siècle (de Gamerus, de Genebrard) succèdent au siècle suivant les grandes collections historiques dans l'élaboration desquelles le génie de l'érudition germanique trouve seul à se déployer aussi longtemps que l'état de choses issu de la guerre de trente ans, les divisions intestines, le morcellement politique de l'Allemagne paralysent l'essor des études historiques proprement dites. A ces érudits succède vers le milieu du dix-huitième siècle une pléiade de savants historiens dont le plus connu est Schlözer, puis tandis que le rationalisme prévaut dans le domaine de la théologie, l'histoire passe aux mains de brillants écrivains, comme Jean de Muller et Schiller, sous lesquels elle s'émancipe définitivement du formalisme théologique et de la pédanterie scolastique. Enfin, le grand mouve-

ment patriotique, philosophique et religieux qui marque la seconde dixaine d'années de notre siècle donne naissance à cet admirable déploiement de critique patiente, de recherches pleines de sagacité, qui s'appliquent à tous les domaines, et où l'Allemagne est restée jusqu'à ce jour sans rivale.

A côté de Leibniz, qui n'a pas eu l'occasion d'appliquer lui-même ses vues à la philosophie de l'histoire, sauf peut-être sa conception de l'optimisme, on peut mentionner, comme les initiateurs de l'Allemagne dans cette science, deux Suisses, Iselin et Wegelin. A cette époque où la tractation philosophique de l'histoire était encore chose toute nouvelle en Allemagne, la Suisse remplit le rôle d'intermédiaire en important, entre autres par l'intermédiaire d'Iselin, les idées pédagogiques de Rousseau et les vues politiques et économiques de Montesquieu et de Quesnay. Au reste, les *Philosophische Muthmassungen* d'Iselin offrent moins un principe philosophique que des leçons morales, et ont, pour point de départ, l'idée d'un état de nature absolument chimérique.

Wegelin, dans ses *Considérations sur les principes moraux des gouvernements*, a fait faire à la science un nouveau pas en essayant de résumer en une formule générale, en une idée morale, le principe organique de toutes les constitutions. Seulement, en caractérisant d'un mot le caractère de chaque nationalité, depuis les anciens Egyptiens jusqu'aux Allemands modernes, il a fait bon marché de ce qu'il y a de complexe dans toute organisation. Il a mieux réussi dans ses *Mémoires sur la philosophie de l'histoire* où la puissance de généralisation du génie germanique commence à se révéler et où il montre, par ce qu'il appelle « l'enchaînure des faits, » que ce qu'il y a de substantiel dans l'histoire doit être cherché dans le développement des idées.

Schlözer, remarquable comme historien, l'est moins comme philosophe. Dans son plan de l'histoire universelle, il a adopté une division en périodes que ne rattache aucun lien sérieux. Son mérite est d'avoir combiné l'étude de l'histoire avec celle de la nature et de la géographie. Son idéal, consistant à écrire une histoire de l'humanité qui serait à celles des états ce que celle de l'empire germanique est à l'histoire des états qui le composent, a été réalisé par un autre que par lui. Dans les vingt-quatre livres de l'*Histoire universelle* de Jean de Muller en effet, le récit, dépouillé de ce qui est purement local et temporaire, laisse voir comme à découvert le plan de la Providence dans la succession des événements et de la fortune des hommes.

Avec Lessing, promoteur du grand mouvement qui a donné à l'Allemagne une littérature nationale et la liberté de la pensée, nous entrons dans une nouvelle période. Lessing relève de notre science par son livre de l'*Education de l'humanité*, où le progrès dans l'histoire est considéré essentiellement comme le progrès de la religion et qui a exercé comme on sait une influence décisive sur la théologie en faisant de la révélation une éducation divine. Mais l'agent de cette éducation, la révélation, ne se distingue de la religion naturelle qu'au point de vue formel. Son contenu n'est autre chose que ce que l'humanité eût découvert par elle-même, plus tard, il est vrai. Ici notre auteur relève l'inconséquence commise par Lessing en réservant exclusivement ce nom de révélation au judaïsme et au christianisme, ce qui dans ce cas donnerait le droit de dire que le Père céleste a laissé en dehors de son éducation un grand nombre de ses enfants. Cette inconséquence est au reste le résultat d'un compromis entre l'opinion courante et la vraie pensée de Lessing (sur laquelle celui-ci a laissé planer un certain vague), qui fait de toute religion une éducation divine et prévoit l'épanouissement de la foi nouvelle du sein du christianisme, au même titre que ce dernier s'est développé du sein du judaïsme.

Herder a été le chantre des harmonies entre la nature et l'humanité, ses *Idées sur la philosophie de l'histoire* sont une des œuvres les plus magistrales dont la science historique puisse se glorifier. L'action de la nature sur l'homme, qu'il excelle à dépeindre, n'a à ses yeux rien de fatal; toutefois grâce à son éloignement pour la métaphysique, qu'on lui a sévèrement reproché, grâce à l'optimisme invincible que lui inspire son étude de la nature, il a à son insu dérivé vers le déterminisme, et ne peut que par une inconséquence sauvegarder son affirmation constante que l'homme est libre et que l'histoire est un progrès. D'ailleurs sa conception générale le rend plus propre à esquisser le développement des peuples primitifs, des peuples de l'instinct, qu'à comprendre celui des nations classiques et des nations modernes.

Notre auteur termine le chapitre de Herder en critiquant le vague de sa formule : « le but de l'homme c'est l'humanité, » qui peut être prise en quatre ou cinq sens différents. M. de Rougemont, à un autre point de vue, se rencontre avec lui pour reprocher à Herder d'avoir fait du bonheur matériel de l'individu le but de la destinée humaine et de n'avoir pas su rendre compte de la valeur de la société et de l'état.

Cette dernière critique ne s'applique pas à l'austère génie de Kant;

celui-ci ne prend d'ailleurs place parmi les historiens philosophes que par son livre : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*. Pour lui, le but assigné à toute créature, c'est le plein développement de ses facultés. A cet égard la tâche de l'homme est telle que le développement de l'humanité ne peut se réaliser dans l'individu mais dans l'espèce. L'établissement d'une société universelle fondée sur la justice, est le grand problème de la race humaine, mais aussi le plus difficile qui puisse lui être proposé, et l'histoire entière de notre race peut être envisagée comme le déploiement du plan secret de la Providence pour le résoudre. La solution de ce problème impliquant entre autres l'établissement de relations internationales régulières, Kant fut amené à tracer dans son *Traité de la paix perpétuelle* une sorte d'esquisse d'un état social idéal qui est pour lui une confédération d'états libres.

Avec Schiller, dont Kant fut le principal inspirateur, apparaît dans la tractation de l'histoire un nouvel élément destiné à compléter les conceptions essentiellement politiques et morales de son prédécesseur. Schiller relève l'importance de l'art auquel est réservé de combler la lacune entre les sens et l'intelligence, entre le règne de la force pure et celui de la loi. C'est l'art qui procure à l'homme la vraie liberté, puisque celle-ci ne se trouve que dans le jeu complet et harmonique de sa double nature.

Fichte est pour notre auteur l'un des plus nobles, mais aussi le plus chimérique des penseurs qui ont fait de l'histoire l'objet de leurs méditations. Son chapitre est celui de tout le volume où M. Flint se livre le plus volontiers à une innocente gaîté. Comment d'ailleurs un Ecossais pourrait-il pardonner à un historien d'idées d'avoir « séparé la philosophie de l'expérience, la philosophie de l'histoire de la connaissance de l'histoire elle-même ? » Le plan du monde, déduit à priori, est évident en lui-même sans l'étude des faits, qui ne doivent servir qu'à illustrer et à confirmer les déductions de la pensée. Au reste, cette histoire, construite à priori sans qu'on sache, fait observer l'auteur, au nom de quel principe la vie humaine doit se déduire de la vie divine, et pourquoi le temps où elle se déploie doit se diviser en périodes,— cette histoire a pour but final l'accord de la raison et de la liberté. Au début se trouve le « peuple normal » au sein duquel vivent répandues des tribus sauvages d'aborigènes. (Antithèse des séthites et des caïnites de quelques historiens théosophes.) Trois grandes périodes se succèdent : celle de la raison inconsciente, comprenant deux âges ; celle de la lutte entre l'instinct et la raison ; enfin

les deux âges où la raison triomphe d'abord comme science, puis comme art, réalisant définitivement le but indiqué plus haut.

En dépit de sa conception toute idéaliste, il est un point spécial où les événements ont fait fléchir les vues de Fichte. Entre le cosmopolitisme enthousiaste qui marque les cours de 1804 et 1805 et l'enthousiasme patriotique des « Discours à la nation allemande, » il y a eu place pour les leçons de l'expérience à la vue des revers de sa patrie. Le point de vue général a d'ailleurs moins changé qu'on ne pourrait le croire. L'Allemagne a pris concrètement le rôle assigné à son peuple normal. C'est d'elle que dépend le salut de l'humanité, sans que pourtant cette vue ait empêché Fichte de dire de dures vérités à son pays.

Schelling, qui avait commencé par nier la possibilité d'écrire une philosophie de l'histoire, arrive, après s'être émancipé de Fichte, à concevoir l'évolution du monde comme un procès organique, où tout est vivant, où la nature est l'âme visible, l'âme la nature invisible, et où l'histoire apparaît au nom de l'identité absolue comme la combinaison mystérieuse de la nécessité et de la liberté, cette dernière ne tardant pas d'ailleurs à sombrer dans l'abîme de la volonté absolue. Trois grandes périodes marquent le cours de cette évolution où l'absolu se manifeste d'abord comme destinée (dans l'antiquité orientale et hellénique), comme nature (depuis les conquêtes de la république romaine), en attendant qu'il apparaisse comme providence dans une phase que l'avenir nous réserve. Les vues de Schelling sur le christianisme, envisagé d'ailleurs comme un procès dialectique de réconciliation entre l'infini et le fini, s'épanouissent en un véritable gnosticisme dans la période de la pensée de Schelling marquée par sa philosophie positive et que l'auteur a cru pouvoir passer à peu près sous silence. Les critiques qu'il adresse à Schelling portent sur sa méthode qu'il appelle une « intuition géniale, » laquelle n'est ni l'induction ni la déduction et qui doit demeurer nécessairement stérile; sur sa division de l'histoire opposant des termes, comme nature, destinée, qui ne se correspondent pas (d'autant plus que dans une autre construction les deux premiers sont intervertis), enfin sur sa conception émanatiste du développement de l'absolu qui n'est qu'un jeu de l'imagination. En un mot il lui reproche d'avoir abordé l'histoire d'un point de vue qui implique l'impossibilité d'en faire la philosophie. Son mérite est d'avoir reconnu de bonne heure qu'il n'en avait pas résolu le problème. Son tort, de n'avoir jamais compris qu'abordé au nom de ses principes, le problème était insoluble.

A la suite de Schelling prend place l'école connue sous le nom un peu vague d'école romantique et dont les représentants sont caractérisés ici comme des hommes « pleins d'imagination, mystiques, religieux, mais très peu scientifiques. »

L'auteur mentionne en termes brefs et presque dédaigneux Stutzmann, dont le système assez compliqué, mélange des idées de Fichte et de celles de Schelling, est exposé avec plus de détail par M. de Rougemont. Le tableau synoptique que ce dernier lui consacre était peut-être le seul moyen de mettre en relief les lignes de son système.

Steffens est le fondateur de l'idée du microcosme, qui assied la philosophie de l'histoire sur l'anthropologie. Le cours des événements du monde est une série de combats qui ont leur type dans les stages successifs du développement de la nature extérieure. La fin de l'histoire est la réalisation de l'image de Dieu dans l'humanité. Si par plusieurs de ses idées Steffens se rattache à Schelling, son patriotisme ardent contraste avec l'humanitarisme de son maître. Dans son livre du *Temps présent* qui est l'analyse des voies par où Dieu a conduit l'Allemagne pour assurer par son moyen le repos du monde, l'influence de l'école romantique se fait sentir dans son idéalisation du moyen âge.

Le troisième représentant de cette école est Gœrres, « dont le zèle fut toujours plus grand que le jugement » dans ses diverses transformations qui le firent aboutir à l'ultramontanisme.

Il n'a su ni prouver ni éclairer de son vrai jour sa formule que Dieu est le vrai centre de l'histoire, et il a donné pour les quatre phases de la marche du monde ce dont il eût fallu faire simplement quatre faces différentes, mais non successives, de la vie humaine : la vie naturelle, la vie politique, la vie morale et la vie religieuse ou ecclésiastique.

Frédéric Schlegel, en faisant dériver le développement de l'humanité de sa chute qui amène le long drame de son relèvement, a provoqué, sinon mérité, la méchante critique de Gans qui l'accuse d'aborder l'étude de l'histoire en se lamentant de ce qu'il a dû y en avoir une. Au reste la rédemption étant pour Schlegel moins une délivrance du péché que le rétablissement graduel de l'image de Dieu dans l'homme, il a pu sans trop de peine s'approprier l'idée de Lessing de l'éducation de l'humanité. Il s'accorde avec Hegel pour n'admettre qu'un nombre restreint de nations historiques, réparties le long d'une ligne assez étroite allant du sud-est de l'Asie au nord-ouest de l'Europe ; chacune de ces nations représentant une faculté intellectuelle

(les Chinois, la raison, les Indous, l'imagination, les Egyptiens, l'intelligence, les Hébreux, la volonté.)

Trois principes dominent l'histoire : la liberté humaine, la Providence divine qui gouverne et sauve, et la puissance accordée au mal, la plus mystérieuse des énigmes qui ne trouve sa solution que dans l'épreuve de la liberté. Le relèvement de l'humanité s'accomplit sous l'action de trois puissances qui marquent les trois âges du monde : celui de la parole (révélation primitive); celui de la force (en ses diverses manifestations dans les grands empires de l'antiquité); celui de la lumière (depuis le moyen âge) ; classification que l'auteur qualifie de « almost incredibly superficial and fanciful. »

A la seconde philosophie de Schelling se rattachent plus ou moins directement, outre M. Ch. Secrétan, que l'auteur, vu son sujet, ne peut que nommer en passant, deux auteurs qui ont tous deux marqué dans la philosophie de l'histoire, Bunsen et de Lasaulx.

Le premier, « un des hommes qui ont fait le plus pour unir l'Allemagne et l'Angleterre, » combine dans ses écrits la méthode philosophique allemande et l'esprit d'induction de la méthode baconienne. Les principes dont il est parti sont la présupposition d'un ordre moral du monde et de l'unité essentielle de la race humaine. « La conscience de Dieu vivant en l'homme est la force primitive et constante de l'histoire, l'instinct originel de l'humanité. »

Ces idées se retrouvent dans le plan de la philosophie historique de Bunsen. Toute la marche du progrès est dominée par l'action réciproque de la pensée intuitive et de la réflexion, de la conscience populaire religieuse et de l'investigation philosophique. Au premier de ces deux ordres de faits correspond une période de création, bientôt remplacée par celle où se forment les peuples particuliers, où s'élaborent la science et l'art, où l'individualité entre en conflit avec l'intuition commune. La troisième période sera celle de la réconciliation de la foi avec la réflexion par le moyen de la science et de l'art, celle de l'unité du bien, du vrai et du beau. Cette antithèse entre la pensée et la volonté, le côté intellectuel et le côté pratique de l'âme humaine, se manifeste dans tout le cours de l'histoire. Aux Hébreux, aux Hellènes, aux Germains, les représentants essentiels des trois grandes époques indiquées plus haut, s'opposent, comme les représentants de l'activité volontaire, les Aryens, les Romains et les races latines de nos jours. L'auteur que nous analysons n'a pas de peine à montrer ce qu'il y a de trop exclusif dans ces brillantes généralisations. Il signale d'ailleurs dans la théorie de Bunsen un autre côté

faible. Il a trop exclusivement considéré l'homme comme un être spirituel, sans donner suffisamment d'attention à sa nature physique, trop exclusivement recouru comme moyen d'investigation à l'étude du langage et des religions comparées et pas assez tenu compte des donnés de la biologie et de l'ethnologie.

D'ailleurs, par sa joyeuse confiance dans l'avenir, par sa ferme attente de l'avénement d'une nouvelle période de vie sociale fondée sur la religion, Bunsen offre un frappant contraste avec l'écrivain qu'on rapprochait de lui tout à l'heure, E. de Lasaulx, esprit mélancolique et désabusé qui a marqué du sceau de sa tristesse sa conception même de l'histoire, accepté comme une loi fatale que chez un peuple comme chez les individus la vieillesse et la décadence succèdent à la période de jeunesse, et qui a fait de la guerre (entre les peuples de l'est et de l'ouest, du sud et du nord) l'agent nécessaire du progrès de la civilisation.

L'auteur esquisse les formules dans lesquelles de Lasaulx renferme le développement de la religion, du progrès politique et des constitutions. La première est partie du panthéisme de l'Orient, pour aboutir au travers du polythéisme occidental, du monothéisme hébreu et arabe, à la doctrine trinitaire du christianisme qui est la religion universelle. Le progrès politique suit une marche analogue, selon la formule de Hegel où en Orient la liberté est le partage d'un seul, de quelques-uns dans le monde gréco-romain, de tous dans l'état germanique. La série des formes du gouvernement n'est pas moins rigoureusement tracée. A la monarchie succède la tyrannie, puis l'aristocratie, l'oligarchie, la démocratie, dégénérant en démagogie et aboutissant à l'anarchie ou au despotisme militaire, toutes formules que l'auteur n'a pas suffisamment pris soin de démontrer par les faits, ce qui n'eût pas été toujours possible. Dans sa théorie du déclin des nations, il n'a pas non plus assez tenu compte du fait que les peuples ne meurent pas de vieillesse, mais, quand ils périssent, succombent toujours à des violences extérieures. Au reste l'expression « vieillesse d'un peuple » ne peut guère être autre chose qu'une figure de rhétorique.

Le plus long chapitre du livre est celui consacré à Hegel. Nous pouvons cependant le résumer plus brièvement encore que d'autres puisque, d'après ce qui précède, les critiques de l'auteur peuvent presque être prévues d'avance, nous dirions volontiers déduites à priori, si on n'avait l'air de faire une mauvaise plaisanterie en parlant d'*à priori* à propos de M. Flint. Nulle part, nous dit-il, les diffi-

cultés spéculatives et pratiques de l'hégélianisme n'éclatent avec plus d'évidence que dans la philosophie de l'histoire qui en découle. C'est que ce système, qui affiche la prétention d'être tout entier histoire, où la logique même est une histoire, celle d'un procès éternel, dévoile précisément sa faiblesse fondamentale au contact des faits. Assurément, nous dit encore l'auteur, il y a un grand fonds de vérité dans cette conception grandiose d'un mouvement général auquel tout participe, l'esprit comme la nature, et qui marque au fond du même sceau les événements les plus distants, de sorte qu'ils se présentent à l'homme de science comme les chapitres successifs du livre de l'histoire universelle et à l'homme religieux comme ceux du livre de la révélation du Dieu créateur ; mais c'est la conception même de l'idée qui est trouble et inféconde. Elle laisse planer le doute le plus sérieux sur le vrai caractère de ce que Hegel appelle le but final de l'histoire, la liberté, attendu que, dans son système, cette liberté qui n'est qu'un attribut de la volonté, en tant que volonté, pourrait aussi bien être appelée du nom de nécessité. Elle fait, enfin, de l'histoire, non pas un développement harmonique des peuples, mais un simple procès de la pensée grâce auquel l'absolu arrive à se connaître lui-même, et refuse toute valeur historique aux nations qui n'ont pas eu le privilége de servir à l'incarnation de ce principe.

Nous retrouvons d'ailleurs relevés sous la plume de M. Flint les reproches courants adressés à l'hégélianisme, sa conception bizarre du développement de l'humanité en une ligne droite allant de l'est à l'ouest, et l'optimisme enfermé sous sa fameuse formule « que tout ce qui est réel est rationnel, » que les explications postérieures n'ont pas innocentée.

Avant d'aborder l'étude des systèmes éclos dans ces dernières années, l'auteur est amené à expliquer comment il a dû laisser de côté des noms qu'on aurait pu s'attendre à rencontrer ici, ainsi Baader qu'il ne fait qu'indiquer en passant, ainsi encore Schopenhauer dont il se borne à réfuter la double affirmation que la philosophie de l'histoire est impossible, parce que les faits contingents sont simplement coordonnés et ne se laissent pas ramener à un principe, et de plus inutile, parce que les phénomènes sont trop variables et trop monotones pour qu'on en puisse tirer aucune instruction. Il renvoie, enfin, aux conclusions de son second volume la discussion de la valeur du pessimisme, en particulier du système de Hartmann.

Parmi ceux qui méritent ici une mention sinon comme philosophes de l'histoire, du moins comme chefs d'école et inspirateurs, doit figurer

Herbart, l'antithèse de Hegel, le créateur du réalisme atomistique, « la protestation vivante de l'expérience et de la sagesse contre la spéculation et ses folles hypothèses. » Parti de l'étude patiente des faits, il n'a pas renoncé pour cela à saisir l'unité, mais tandis que les uns ont demandé la théorie du développement humain aux influences physiques, d'autres aux institutions sociales ou encore aux idées abstraites ou aux doctrines théologiques, il a voulu montrer, suivi dans cette voie par son disciple Lazarus, que l'unité vraie doit se trouver dans les principes et les lois de l'activité intellectuelle elle-même.

Lotze, l'un des penseurs les plus originaux de l'Allemagne contemporaine, dérive par sa monadologie plus encore de Leibniz que de Herbart. Son *Microcosmus* complète et agrandit l'œuvre de Herder dont il poursuit la pensée fondamentale, à l'aide des ressources de la science moderne admirablement utilisées, mais, ajoute M. Flint, si nous avons en un sens dans ce livre plus qu'une philosophie de l'histoire, en un sens aussi nous avons moins.

Le livre, quelle qu'en soit la valeur, est muet sur ce qui constitue le principe fondamental d'une telle science, sa méthode et ses grandes divisions. Il n'en pouvait guère être autrement de la part d'un esprit scrupuleux et positif qui semble pousser la répugnance pour la spéculation jusqu'au scepticisme. Il est impossible d'affirmer quelque chose sur les commencements de notre monde. L'idée d'une création, aussi bien que celle d'une intervention divine dans les affaires de cette terre, ne peut être établie, pas plus au reste que contredite, par la science. Elle n'est peut-être que l'expression de cette vérité, d'ailleurs irrécusable, que Dieu est libre aussi bien que l'homme.

Quant au but de l'histoire, comme il n'est pas certain que le bien suprême de l'humanité doive être cherché au delà des limites du temps, en d'autres termes que l'âme soit immortelle, on le cherchera plus sûrement dans le bonheur des individus dont la condition est la pratique du bien moral, de l'amour désintéressé.

Fidèle aux principes de Herbart, Lotze sacrifie l'espèce à l'individu, et voit dans la nature animée elle-même, avant tout, une multitude d'individus tous créés pour être heureux.

Le livre se termine par l'analyse de l'ouvrage de Conrad Hermann, disciple de Hegel, qui s'est séparé de son maître sur un point essentiel. L'histoire, au lieu d'être enfantée par la puissance aveugle de la vie organique, lui apparaît comme une œuvre d'art, un drame conçu par une intelligence personnelle et dont l'unité consiste dans sa fin.

Le monde extérieur se présente à l'homme sous un quadruple aspect: le beau, le bien, l'utile et le vrai, qui correspondent aux quatre divisions essentielles de la civilisation humaine: l'art, la religion, l'industrie et la science, se réalisant successivement dans les quatre phases de développement que marquent la Grèce, le moyen âge, l'Europe moderne représentée essentiellement par l'Angleterre, enfin l'Allemagne. Il serait difficile d'imaginer un système plus difficile à faire cadrer avec les faits. « C'est, dit l'auteur, une vue bien imparfaite de l'histoire que celle qui ne nous permet pas de tenir compte de la Chine et de l'Inde, de la Perse et de la Judée. »

Ici finit ce premier volume et c'est ici aussi que nous arrêtons cette analyse tout objective, espérant avoir, sans trop tarder, l'occasion de reprendre, pour les discuter, les conclusions de M. Flint, à propos de l'apparition de son second volume.

H. N.

Edouard Fournié. — Essai de psychologie[1].

Destiné à ne constituer que la première partie d'une *Philosophie des sciences*, dont le reste n'a pas encore paru, l'*Essai de psychologie* de M. le Dr Fournié n'en forme pas moins un tout complet en lui-même et un digne sujet d'étude. Fruit d'observations personnelles et variées, de lectures étendues, de réflexions originales, ce volume offre aux lecteurs une riche mine d'informations utiles et de pensées intéressantes. L'auteur n'a pas craint de s'aventurer sur un terrain vierge, il a hardiment entrepris de se frayer son propre sentier; sa méthode et surtout ses classifications brisent avec celles auxquelles nous a accoutumés l'usage. Aussi ne risque-t-on point de s'ennuyer en sa compagnie ni de perdre son temps; il a bien des points de vue inattendus à nous révéler, bien des échappées à nous ouvrir sur des horizons inexplorés.

Le revers de la médaille, c'est celui de toutes les routes encore peu fréquentées; la marche n'y est pas toujours facile et l'on y manque de points de repère connus. C'est à cette cause naturelle que nous nous plaisons à attribuer, pour la plus grande partie, les difficultés qu'on rencontre parfois à pénétrer la pensée de l'auteur. Nous nous demandons cependant si la faute n'en est pas en partie aussi à des

[1] *Essai de psychologie. La bête et l'homme*, par le Dr Edouard Fournié, médecin à l'institution nationale des sourds-muets. — Paris, Didier, 1877. 1 vol. in-8, XVI et 566 pag.

détails qui eussent pu être évités. Il arrive, par exemple, que la critique de telle ou telle opinion opposée à celle de notre guide se trouve jetée par lui incidemment dans son exposition, de manière à nous en faire perdre le fil. Souvent encore il se laisse aller à anticiper ou, au contraire, à revenir sur un sujet à propos d'un autre avec plus de développement que cela n'eût été opportun; car ces répétitions fréquentes, bien loin d'aider le lecteur, deviennent pour lui une cause de plus de désarroi.

En somme, la richesse même des détails nuit un peu à la netteté de l'ensemble et nous regrettons que l'auteur, au lieu de garder pour son dernier chapitre un résumé systématique de tout son travail, n'ait pas commencé plutôt par un sommaire abrégé, dont le lecteur eût pu lire ensuite les développements avec d'autant plus de profit et de plaisir qu'il eût senti le fil d'Ariane mieux affermi dans sa main.

Dans le compte rendu qui suivra, on ne visera point à la tâche impossible d'extraire d'un grand volume tout ce qu'il contient de substantiel et d'instructif; on se propose seulement d'en présenter aussi fidèlement qu'on le saura les idées fondamentales, et l'on serait heureux si l'on parvenait ainsi, tout en inspirant à plusieurs le désir de lire l'*Essai de psychologie*, à leur en faciliter quelque peu l'étude.

I

Le point de départ du travail de M. F., c'est la persuasion où il est qu'une solidarité profonde et mutuelle lie entre elles la psychologie et la physiologie du cerveau; l'une de ces sciences, estime-t-il, n'est pas possible sans le concours de l'autre. Le psychologue, s'il se borne à l'observation interne et ignore l'organisation du cerveau, est fatalement amené à déposséder ce merveilleux instrument de la part qui lui revient et à la transporter au compte de l'âme. Il se voit dès lors forcé de multiplier et de compliquer les facultés de celle-ci, jusqu'à lui reconstruire une sorte de corps imaginaire pour suppléer le vrai, le réel, dont il a fait abstraction. « On fabrique ainsi une âme mi-partie spirituelle, mi-partie matérielle, une âme *matérielle idéalisée*. » Quant aux physiologistes, comment peuvent-ils espérer de poursuivre fructueusement l'étude des localisations cérébrales tant qu'ils ne sont pas au clair sur les éléments constitutifs de la vie psychique? Jusque-là, au lieu de pouvoir avec fruit rechercher dans la masse du cerveau les organes spéciaux qui doivent être le siège de ces phénomènes psychologiques élémentaires, ils erreront en vain dans leurs observa-

tions nécroscopiques ou dans leurs vivisections, faute de cette « idée utile » qui doit toujours diriger l'expérience pour que celle-ci soit fructueuse. Les erreurs du célèbre Gall sont bien instructives à cet égard. Prenant naïvement pour base de ses recherches la connaissance populaire des passions et des facultés de l'âme, il a voulu trouver dans le cerveau un organe pour le goût de la boisson fermentée, un autre pour le talent musical, etc., etc. Mais ce sont là des phénomènes très complexes, et, au lieu de prétendre les localiser tels quels dans telle ou telle portion du cerveau, il faut d'abord chercher à découvrir les éléments primordiaux qui servent à leur composition, comme à celle de toutes les autres manifestations complexes de la vie de l'âme, puis, c'est à la localisation de ces éléments premiers qu'il importe de vouer son attention. Or il est clair que la méthode psychologique est indispensable à la découverte de ces éléments. Lorsqu'il s'agit des fonctions du foie ou de l'estomac, leurs produits, bile ou suc gastrique, ressortissent à la chimie et aux procédés d'expérience externe; mais le cas est tout différent quand il s'agit des fonctions du cerveau ; leurs produits sont des perceptions, des choses senties, et que l'observation interne seule peut étudier et analyser.

Ce rapprochement entre les fonctions intellectuelles et la fonction chimique du foie ou de tel autre organe n'est pas ici une simple comparaison; il exprime, au sentimeut de M. F., l'exacte vérité. Non point que notre auteur accepte les données du matérialisme; loin de là, il a des paroles sévères à l'égard de cette manière trop commode de prétendre tout expliquer par un mot magique et vide de sens, « les propriétés de la matière. » Non! M. F. tient que les phénomènes de la vie ne sont point réductibles aux simples forces physiques et chimiques, et il déclare nécessaire l'admission d'une force vitale ou principe de vie. Mais il n'insiste pas moins fortement sur le fait qu'il n'y a dans l'organisme qu'un seul et unique principe de vie, auquel il faut rapporter aussi bien les manifestations supérieures de la conscience que celles de la nutrition, par exemple. Le principe est de sa nature un et indivisible, mais ses effets varient suivant le mécanisme organique auquel il s'applique, comme on voit un même courant d'eau pouvoir ici moudre du grain et là découper des planches, suivant qu'il rencontre sur son chemin la turbine d'un moulin ou la roue d'une scierie. La force vitale a d'abord pour effet, et cela dans toute l'étendue de l'organisme (et sans interruption tant que le sang circule), d'entretenir ce qu'on peut appeler les *mouvements de la vie organique*, c'est-à-dire la nutrition même des organes Mais ce n'est

pas tout; c'est elle, en outre, qui donne à chacun de ces derniers la puissance de mettre au jour un produit spécial; c'est elle, par exemple, qui, en animant le foie, lui fait sécréter la bile; ailleurs, en animant le muscle, elle lui donne la possibilité de se contracter; de même enfin (sous le nom d'âme, d'intelligence, d'esprit), en vivifiant le cerveau, elle le rend capable de percevoir[1]. Comment tout cela s'opère, comment l'action vitale agit par les tissus sur le sang pour transformer celui-ci en produits spéciaux tels que la bile, la fibre contractile, la cellule percevante, c'est là un mystère insondable, mais pas plus insondable dans un cas que dans l'autre.

Il y a, du reste, une distinction fondamentale à faire entre cette action de la vie dans les organes pour les *mouvements de la vie fonctionnelle*, et celle dont nous avons parlé en premier lieu sous le nom de *vie organique*. Celle-ci, disions-nous, ne subit pas d'interruption et nous montre le principe de vie toujours actif; la vie fonctionnelle, au contraire, est intermittente. Nul organe n'accomplit son rôle que lorsqu'il subit l'impression d'un *excitant fonctionnel;* celui-ci, provoquant dans l'organe un *mouvement fonctionnel,* en fait sortir le produit (la *matière fonctionnelle*), pour le faire entrer dans le courant général du travail physiologique et l'amener à concourir ainsi à l'une des trois destinées solidaires de l'être vivant : vivre, se mettre en rapport avec soi-même et avec l'extérieur, se reproduire. La bile ne se montre comme telle que quand la présence de quelque substance ingérée ou une cause morbide quelconque la force à sortir des vésicules du foie et la met en rapport avec les matières intestinales. L'aptitude à la contraction des fibres musculaires ne devient matière fonctionnelle que lorsque, sous l'influence de l'excitation nerveuse, le muscle se contracte effectivement et concourt par son action sur d'autres tissus à un phénomène physiologique déterminé. Il en est de même du cerveau; pour mettre au jour son produit fonctionnel, pour que son aptitude à percevoir devienne une perception réelle, il lui faut une excitation d'abord, puis aussi, sinon ses perceptions ne seraient pas vraiment matière fonctionnelle, et resteraient sans effet, emprisonnées dans la boîte crânienne, il faut qu'elles sortent à la

[1] Il faut, du reste, « se défaire de cette idée fausse qui nous représente l'âme comme un chef d'armée parcourant un champ de bataille par lui-même ou par l'intermédiaire de ses lieutenants. L'âme ne se déplace pas ainsi; elle est partout indissolublement unie (pendant la vie) avec l'élément matériel et elle manifeste ses pouvoirs spéciaux sur place et selon l'élément matériel qu'elle anime. »

faveur de mouvements qui puissent se constater. Le langage (sur lequel nous reviendrons plus loin) rentre dans cette dernière classe de phénomènes, et l'auteur appelle tout particulièrement l'attention sur lui, signalant son étude comme le terrain le plus propre à l'union de la psychologie avec la physiologie.

M. F. croit pouvoir d'une manière presque certaine indiquer les conditions anatomiques fondamentales qui approprient le cerveau à son rôle délicat. Avec l'aide de figures schématiques intercalées dans le texte, il indique à notre attention trois régions du cerveau, dont deux dans l'intérieur de cet organe : 1° l'amas de cellules nerveuses nommé les *couches optiques*, 2° le centre désigné sous le nom de *corps strié* ; puis, au contraire, à l'extérieur du cerveau, 3° la *couche grise* ou *corticale* qui entoure ce viscère. C'est aux couches optiques que viennent aboutir les nerfs sensitifs ou impressionneurs (partie postérieure de la moelle), et ce sont elles qui constituent selon M. F. l'organe percepteur; c'est-à-dire que dans cet amas de cellules le principe vital perçoit, comme dans le foie il sécrète la bile. De nombreuses fibres unissent les cellules des couches optiques à celles du corps strié et peuvent transmettre les vibrations du premier centre au second, lequel préside aux mouvements et forme le point de départ de tous les nerfs moteurs (partie antérieure de la moelle). Une autre série de fibres unit les couches optiques aux cellules de la couche corticale du cerveau, jusqu'où les perceptions reçues par celles-là peuvent se propager pour s'y fixer et s'y coordonner, et d'où elles pourront plus tard et par le même chemin revenir au centre percevant sous la forme de souvenir ou de rêve.

II

Cela posé, notre auteur étudie d'abord ce qu'il considère comme « l'élément simple, irréductible de la vie cérébrale, celui sur qui et avec qui toutes les activités psychiques s'exercent, » c'est-à-dire la *perception*, terme sous lequel il faut comprendre ici « tout phénomène de sensibilité, quelles que soient son origine et sa cause déterminante : le plaisir, la peine, la douleur, l'image, le son, le souvenir, l'idée présente, » etc. Les nerfs sensibles apportent constamment aux couches optiques les mille mouvements variés que produisent en eux divers excitants; grâce à l'action de l'âme, qui imprègne les cellules optiques, les mouvements de celles-ci se transforment en perceptions diverses correspondantes. Pour se rendre compte de ce phénomène,

il faut renoncer à l'idée d'une âme purement spirituelle et, par conséquent, sans lien possible avec le corps; il faut la concevoir comme *âme psychologique*, intimement unie aux cellules matérielles, auxquelles elle communique la faculté de percevoir, tandis que celles-ci à leur tour lui fournissent l'occasion d'être multiple sans cesser d'être une, grâce aux fibres qui les unissent toutes entre elles, et qui font que l'impression, où qu'elle ait son siège propre, « rayonne vers toute l'étendue de l'âme. »

Les sources de nos perceptions sont diverses. De chaque organe trop longtemps inactif arrive le sentiment du *besoin* de fonctionner, besoin qui, s'il devient immodéré, se nomme *passion*. D'autre part, tout fonctionnement s'accompagne de *plaisir* ou de *douleur*. Quant au *vice* et à la *vertu*, ils consistent respectivement dans le sentiment qui nous fait chercher l'exercice d'une fonction non pour elle, mais pour le plaisir qui l'accompagne, et dans le sentiment qui nous porte, au contraire, à faire cas échéant le sacrifice du plaisir fonctionnel. Les divers sens, riche source d'informations sur l'extérieur, fournissent en outre au cerveau le moyen de constater indirectement sa propre sensibilité (par la variété successive de ses impressions) et son activité (en constatant les mouvements que fait naître celle-ci).

Une fois reçues, une partie au moins des perceptions vont animer chacune une cellule de la couche corticale et s'y fixer sous forme de mouvement virtuel, *in posse ;* de telle sorte que, en cas donné, ce mouvement virtuel, se trouvant réveillé, pourra revenir jusqu'aux couches optiques et y ramener la perception passée. Sans parler de la mémoire, qui paraîtra plus loin, ce mécanisme explique le rêve, l'hallucination, l'idée fixe [1]. Ce sont, en outre, ces cellules corticales qui, par leurs positions réciproques et leurs liaisons mutuelles au moyen de fibres innombrables, expliquent le classement méthodique qui s'opère entre toutes les perceptions que nous acquérons, classement qui se produit sans aucun concours de notre volonté ou de notre intelligence. On comprend dès lors qu'une lésion dans la couche de ces cellules, organe de l'association des idées, puisse amener à sa suite les plus graves troubles de l'intelligence, ou même la démence caractérisée.

M. F. compare le rôle de la couche corticale à celui d'un appareil photographique de réduction microscopique, et il se persuade que le

[1] Cette dernière, par exemple, provient d'une irritation maladive d'une cellule corticale qui impose sans relâche au centre percevant la sensation ou l'idée qu'elle a emmagasinée.

cerveau, ayant été organisé par le Créateur harmoniquement avec le monde qu'il doit servir à connaître, offre dans la substance grise de son enveloppe des cellules correspondant, par leur nombre, aussi bien que par leur nature propre et par leurs rapports organiques, à toutes les notions que l'homme peut acquérir. Tous les hommes (sauf quelques idiots et les monstres) ont toujours été et sont à cet égard doués d'une manière identique[1]; ce qui diffère d'un individu à l'autre, c'est la quantité de ces cellules qui ont été réveillées chez chacun par suite de ses circonstances ou de son activité. « Le cerveau est une tapisserie admirable dont le Créateur a fourni le canevas et dont l'activité de l'homme remplit tous les jours les mailles. »

Si, dans ses fonctions supérieures mêmes, l'âme est soumise à la nécessité d'une excitation, elle n'en est pas moins essentiellement *active:* « de ce que la poudre exige le contact du feu pour s'allumer, on ne dira pas que l'explosion soit un phénomène passif. » La perception même, et surtout la fixation de certaines perceptions sous forme de notions acquises, ne sauraient s'opérer sans le concours de l'activité de l'âme. On peut théoriquement, et sans oublier que l'âme est essentiellement une et indivisible, distinguer en elle, dans le champ déjà restreint de son activité cérébrale, divers pouvoirs qu'elle manifeste dans les différentes régions du cerveau indiquées plus haut. Ces pouvoirs élémentaires, irréductibles l'un à l'autre, mais, du reste, intimement unis entre eux, et qu'il faut substituer désormais aux chimériques *facultés de l'âme* des psychologues, sont : 1° l'activité sensible et intelligente (ce dernier caractère existe seulement chez l'homme); 2° l'activité motrice ; 3° le pouvoir d'acquérir et de conserver des connaissances[2].

III

Ce n'est que par l'exercice de son activité que notre âme arrive à son développement; au point de départ, elle n'est qu'une puissance

[1] Sauf peut-être en ce qui concerne la qualité de la matière cérébrale.

[2] C'est là du moins l'énumération faite pag. 550. Plus haut, pag. 113, sq., M. F. ne mentionne que l'activité sensible-intelligente et l'activité motrice. Il déclare en outre que c'est dans l'union de ces deux pouvoirs élémentaires, dans la provocation par l'âme d'un mouvement corrélatif à une perception, que consiste la vraie et complète activité fonctionnelle de l'âme. Le mouvement ainsi produit n'est, du reste, pas nécessairement un mouvement visible au dehors, mais souvent un simple mouvement moléculaire dans l'intérieur de la masse cérébrale. (Voy. pag. 131 au bas, 169, 297, sq.)

douée d'admirables aptitudes, mais ne constituant encore qu'une vraie *tabula rasa*, jusqu'à ce que par l'exercice même de ses facultés elle se soit acquis des notions et des sentiments variés. La transformation des perceptions en notions acquises sensibles ou intelligentes, la mémoire, les mouvements, le langage, telles sont les *activités fondamentales* (ainsi que les nomme M. F.) au moyen desquelles l'âme se fait et se constitue elle-même.

1° *Notions.* Une perception a beau être nette, elle passera sans effet si l'âme ne la transforme en notion. Pour cela il faut que l'âme la distingue en la comparant à une autre déjà ressentie et dont le souvenir lui revienne. « L'âme qui percevrait sans cesse la couleur rouge sans avoir jamais perçu autre chose, ne sentirait pas qu'elle perçoit cette couleur; modifiée par cette impression visuelle, elle s'identifierait entièrement avec cette modification et ne ferait qu'un avec elle. » Mais, supposons qu'après qu'une surface rouge a été perçue, il s'en présente une verte; l'organe percepteur (c. optiq.), ému par la sensation du vert, communique son mouvement à la cellule corticale V qui correspond à cette perception; cette cellule V à son tour, grâce aux fibres qui unissent entre eux les éléments de la couche corticale, transmet le mouvement excitateur jusqu'à la cellule R, où s'est fixé autrefois le souvenir de la perception du rouge précédemment ressentie; réveillée ainsi, R, qu'une fibre unit aux couches optiques, y rapporte la perception qui lui en est arrivée jadis par le même chemin. De cette sorte, le centre percevant se trouve pour un moment le siège de deux perceptions, l'une de souvenir et l'autre actuelle, ce qui permet à l'âme de caractériser cette dernière et d'en faire une *notion sensible*, désormais capable de se fixer comme telle dans la cellule corticale V qui lui a été providentiellement destinée[1]. Le procédé dont nous venons de citer un exemple à propos de perceptions simples s'applique d'une manière semblable à de plus complexes.

L'animal n'enregistre que de telles notions sensibles, parce que,

[1] Si l'on voulait chicaner, on pourrait trouver un cercle vicieux, au moins dans la manière dont M. F. s'exprime. D'après pag. 97, sq., une perception ne peut se fixer que transformée en notion, or la formation d'une notion réclame, d'après pag. 139, sq., la présence d'une perception déjà fixée. Il a donc fallu que la première au moins se fixât sans devenir une notion; et cela est d'autant plus nécessaire que (pag. 143) M. F. réfute l'idée que deux perceptions actuelles simultanées puissent servir de base à la formation d'une notion.

en effet, il ne distingue que les qualités sensibles des choses et, en particulier, leur caractère agréable ou désagréable. Quant à l'homme, son âme, étant intelligente en même temps que sensible (et ayant à son service un cerveau correspondant à ses aptitudes plus hautes), est susceptible de saisir dans les perceptions d'autres caractères encore, de constater entre elles d'autres rapports, suprasensibles, intelligents; aussi peut-elle acquérir des *notions intelligentes*. Ces rapports intelligents peuvent se ramener à sept classes, irréductibles entre elles et qui sont la base des sept embranchements de la science humaine : les rapports significatifs (ou linguistiques), géométriques, numériques, mécaniques (y comprit les physiques et chimiques), physiologiques (au nombre desquels le rapport de causalité qui naît à propos de notre pouvoir sur nos organes), philosophiques et historiques.

2° *Mouvements et actes*. L'âme ne provoque jamais de mouvement dans les organes du corps sans y être excitée par une impression sentie. Parfois l'excitation passe directement et rapidement des couches optiques au corps strié, comme c'est le cas dans les mouvements émotionnels ou involontaires. Mais habituellement le phénomène est plus complexe; au lieu d'agir immédiatement sur les corps striés, l'activité sensible va réveiller d'abord l'activité des cellules corticales qui ont quelque liaison avec la perception actuelle. Une comparaison s'établit dès lors entre les impressions remémorées ainsi et la perception actuelle; et c'est selon le résultat de cette comparaison que le corps strié se trouve excité.

Chez l'animal, qui n'est susceptible que de perceptions sensibles et dont le souvenir ne peut réveiller que des notions sensibles aussi, les mouvements sont *instinctifs*. Chez l'homme seul, les notions intelligentes (secondées en outre par l'usage des mots) entrent en ligne de compte dans la comparaison dont il s'agit et donnent à celle-ci le caractère d'un jugement raisonné, volontaire ; aussi l'homme seul présente-t-il des *mouvements intelligents*. Un autre caractère du mouvement instinctif, c'est que, si complexe qu'il puisse être, il s'accomplit en vertu d'une coordination naturelle de mouvements élémentaires, résultat de l'organisation même des parties. « Les organes du corps de l'animal sont des possibilités de mouvements organiquement préparés d'avance, » et qui n'ont besoin pour se réaliser que d'une impulsion d'ensemble. Dans le mouvement intelligent, il n'en est pas de même; l'homme doit se tracer une sorte de plan idéal du mouvement qu'il veut accomplir, et, n'en trouvant pas les éléments déjà

coordonnés par nature, il a à surveiller cette coordination jusque dans le détail par le moyen de ses sens. Pour écrire (au moins pour apprendre à écrire et jusqu'à ce que l'habitude ou plutôt la mémoire des sens lui vienne en aide), l'homme doit suivre et diriger du regard sa propre main. Ce fait explique comment les actions proprement humaines demandent à être apprises, tandis que celles de l'instinct sont spontanées. On comprend aussi comment l'homme seul, possédant les notions intelligentes du bien, du mieux, etc., est capable de progrès.

N'oublions pas, du reste, qu'une grande partie des actes de l'homme lui-même sont instinctifs; la création du langage, en particulier (qui, du reste, n'est possible qu'avec le concours de la notion intelligente de signification), repose sur une nécessité instinctive. « L'homme, poussé par le besoin de communiquer sa manière de sentir à son semblable, crée le mot, et il le crée d'une manière irrésistible et involontaire, absolument comme l'oiseau fait son nid, comme l'abeille fait sa ruche. »

3° La *mémoire* est indispensable au développement de l'édifice intellectuel, qui sans elle ne pourrait jamais s'élever au-dessus de ses assises. Nous avons déjà dit un mot de ce qui constitue la condition ou le premier élément de la mémoire : la fixation et en même temps la classification méthodique des notions acquises (phénomène que l'âme opère dans les cellules corticales du cerveau), puis leur reproduction possible dans le centre de perception, lorsque, réveillée par quelque excitation, une de ces cellules remet au jour le mouvement qu'elle n'a cessé de conserver virtuellement et le transmet aux couches optiques. Il faut ici ajouter deux remarques. La classification méthodique de nos acquisitions intellectuelles est, nous l'avons vu, le résultat naturel de l'ordre même et des liens organiques qui, grâce à des fibres nombreuses, règnent entre les cellules de la couche corticale; ce même ordre et ces mêmes liens favorisent aussi le réveil successif et méthodique de nos notions acquises. « Nous subissons ici encore un procédé que la volonté peut réveiller sans doute, mais qu'elle n'invente pas et qu'elle ne saurait modifier. » D'autre part, puisque c'est sous forme de mouvement virtuel, capable de réapparaître dans le centre de perception, que se fixent tous nos souvenirs, on peut se demander comment ce mécanisme, très suffisant sans doute pour l'enregistrement et la reproduction des perceptions sensibles, est capable de produire la mémoire de nos notions intelligentes et de nos actes, éléments qui n'ont en eux-mêmes rien de sensible, rien, par conséquent, qui puisse impressionner tangiblement une cellule. Voici comment la difficulté se résout : constituée par un rapport,

chose purement idéale, la notion intelligente ne saurait, en effet, se fixer sous cette forme immatérielle dans une cellule percevante. Mais qu'elle soit traduite par un *mot*, c'est-à-dire liée par l'âme à un son correspondant, il suffira dès lors que ce mot puisse se fixer et réapparaître (ce qui ne présente nulle difficulté) pour que, dès que le mot sera reproduit, ne fût-ce que tacitement, la notion correspondante s'impose à l'esprit. C'est par un procédé tout semblable que se forme la mémoire de nos actes; ce qui se fixe et réapparaît dans notre souvenir sensible, c'est le résultat perceptible, le mouvement visible qu'a produit l'acte en question, et cela suffit pour rappeler celui-ci à l'âme.

Mais tout cela ne constitue pas encore ce qui caractérise proprement le souvenir. Pour qu'il ait lieu, il faut non-seulement qu'une notion réapparaisse, mais encore qu'on se rende compte que c'est là, en effet, une réapparition. Voici ce qui permet l'accomplissement du phénomène. Nous savons que nulle perception ne peut s'être fixée que grâce à l'activité de l'âme qui l'a en quelque sorte marquée de son sceau, la transformant de simple perception qu'elle était en une notion distincte et désormais acquise. Or toutes les fois qu'une notion ainsi acquise réapparaît dans le souvenir, l'âme, qui n'a point alors à accomplir de travail d'assimilation (puisqu'il a déjà été fait précédemment), reconnaît à ce signe que ce qu'elle éprouve n'est pas une perception nouvelle, mais une perception renouvelée. C'est donc proprement d'elle-même que l'âme se ressouvient, elle reconnaît son propre travail, « le phénomène fondamental de la mémoire se trouve ainsi ramené à un phénomène de perception simple qui est le *sentiment de l'activité passée.* »

Reste encore à marquer ce qui distingue la mémoire du rêve. Pendant l'accomplissement de la mémoire, notre activité sensible et motrice, en rapport avec les causes impressionnantes extérieures, nous donne le sentiment de notre activité réelle; pendant le sommeil, au contraire, notre activité, séparée du monde externe et en rapport avec les seules notions acquises, nous procure sans doute le sentiment de notre activité, mais ce sentiment, privé du contrôle de la réalité extérieure, n'est en définitive que le sentiment de l'activité du rêve lui-même, de sorte que la réalité, pour le rêveur, est dans le milieu et dans le temps où le transporte son rêve.

4° Le *langage* est indispensable à l'exercice de la pensée. C'est grâce à la forme sensible qu'il donne à l'idée (la forme de *mot*) et où celle-ci s'incarne en quelque sorte, que, désormais transformée en élément perceptible et mobile, elle peut entrer dans le mécanisme physio-

logique. Le langage est le produit combiné d'un instinct et d'un pouvoir intelligent; il est, pourrait-on dire, « l'œuvre instinctive de l'intelligence humaine. » Il consiste dans l'établissement d'un rapport significatif entre une idée et un mouvement, sonore ou autre, que l'âme provoque dans les organes du corps. Ce mouvement-signe a pour effet, en extériorisant notre idée, non-seulement de la communiquer à autrui, mais encore de la rendre perceptible à notre propre cerveau, et c'est sur ce retour de l'idée à notre propre cerveau sous la forme sensible du mot que repose la possibilité de la pensée. La pensée ne s'exerce que grâce à la reproduction, habituellement tacite et subjective (parfois cependant objective, quand on pense tout haut), du langage.

Le phénomène du langage est soumis aux trois lois suivantes : *a*) Il faut que le mouvement-signe ait lieu dans notre propre corps, car l'intelligence n'admet pas d'intervalle entre l'impression qu'elle veut fixer et le signe qu'elle produit pour cela. L'écriture n'est donc pas proprement un langage, mais seulement une traduction ou un memento du langage; nous ne lisons ce qui est écrit qu'à condition de le retraduire subjectivement en mots sonores. (Les enfants et les gens peu cultivés laissent apparaître au dehors cette traduction sonore quand ils marmottent en lisant.) *b*) Le mouvement-signe doit être formé de façon à ce que son exécution puisse s'accommoder exactement à la rapidité physiologique de la pensée, rapidité déterminée comme l'est celle de toute fonction, le battement rythmique du cœur, par exemple. Dans le cas où cette accommodation vient à manquer, il y a confusion dans la pensée, soit qu'on ne trouve pas assez vite ses mots, soit qu'ils se pressent, au contraire, trop rapides et qu'on parle alors sans rien dire. *c*) Le mouvement-signe doit toujours être perceptible à l'un de nos sens, afin de pouvoir être dirigé par lui. Voilà pourquoi le sourd de naissance est forcément muet; c'est que, incapable d'entendre le mot sonore que formerait son larynx, il ne peut en diriger la formation et l'usage. De cette troisième loi, M. F. déduit qu'il n'y a que deux langages possibles : le langage phonétique qui s'adresse à l'ouïe, et la mimique qui s'adresse à la vue et que celle-ci dirige. Nous ne pouvons, en effet, dit-il, produire dans nos organes des mouvements capables d'impressionner notre odorat, notre goût, notre tact[1].

[1] Sur ce dernier point, M. F. n'est-il pas trop absolu? On peut supposer un système de mouvements significatifs de nos doigts qui, à défaut même

Avec la compétence toute particulière que lui donne sa position de médecin à l'institut national des sourds-muets, M. F. conclut des trois lois posées que le sourd ne saurait absolument penser que grâce à une mimique (subjectivement reproduite comme l'est aussi notre parole). Le système mis en vogue par l'abbé de l'Epée, la dactylogie, qui traduit lentement chaque lettre de nos mots par un geste particulier, ne pouvait suffire à la rapidité exigée par la seconde loi formulée ci-dessus. Malheureusement le juste discrédit qui a frappé ce système a été étendu à tort au principe même de la mimique, et l'on a dès lors généralement adopté la méthode dite allemande, qui cherche à enseigner aux sourds le langage vocal. Mais c'est à tort selon M. F. qu'on prétend faire de cet enseignement autre chose qu'un accessoire, qu'un supplément d'étude à l'usage des sourds les mieux doués. Pour être rationnelle, pour se conformer aux exigences réelles de leur état et mettre à profit ce que leur instinct même leur impose, il faut que l'instruction des sourds-muets prenne pour base le langage mimique, mais un langage mimique synthétique, exprimant d'un seul geste chaque idée, seule condition à laquelle il peut être suffisamment rapide pour les besoins de la pensée. Quant à l'écriture, elle ne peut être l'instrument direct de la pensée du sourd pas plus que de la nôtre; de même que, pour comprendre ce que nous lisons, nous devons toujours traduire les mots écrits en mots sonores, il doit pouvoir les traduire en mots mimiques subjectivement exécutés par lui [1].

Nous sommes obligé de passer sous silence les développements que donne M. F. sur cet intéressant sujet, de même que tout ce qu'il dit ici et plus haut déjà sur les mouvements expressifs et imitatifs, que l'instinct nous enseigne comme aux animaux, mais que le plus souvent nous réprimons. Bornons-nous à remarquer que dans l'usage habituel de la parole, exprimée ou tacitement reproduite en pensant, nous n'exerçons pas proprement la fonction-langage, car nous ne créons pas de nouveaux rapports significatifs, nous ne faisons qu'utiliser, que reproduire ceux que nous avons dès longtemps acquis. Pour saisir la faculté du langage dans sa fonction créatrice, il faut observer

de vue, nous seraient perceptibles par le tact si, tout en les exécutant, nous tenions la main qui se meut en contact avec l'autre ou avec notre joue, par exemple. C'est par l'emploi du tact, si nous ne nous trompons, qu'a été instruit à l'asile des aveugles de Lausanne un malheureux privé de la vue en même temps que de l'ouïe dès son bas âge.

[1] Voy. pag. 343 et 352 en note, à l'appui de cette opinion, les citations remarquables de Ferd. Berthier, sourd-muet lui-même.

la manière dont l'enfant apprend à parler ou dont nous-mêmes formons des néologismes.

IV

La psychologie considère ordinairement comme autant de *facultés de l'âme* la conscience de soi, la volonté, la raison, etc., etc. Pour M. F., ce ne sont là que « des notions et des sentiments représentant les modes supérieurs de l'activité psychique. »

La *conscience* est la connaissance que nous obtenons de nos propres sensations et de nos propres actes. Elle résulte tout simplement du concours d'un souvenir avec une perception ou un mouvement actuel, concours qui nous permet de sentir que nous sentons ou faisons actuellement autre chose que tout à l'heure. L'homme, grâce aux rapports intelligents qu'il peut introduire dans cette comparaison (rapports de temps, par exemple), peut s'élever à une conscience non-seulement sensible, comme celle de l'animal, mais aussi intelligente. Enfin, il peut même parfois, appliquant à cette conscience son pouvoir du langage, la désigner par un mot et s'élever ainsi à ce qui mérite le nom de conscience réfléchie. Cette forme suprême de la conscience est forcément intermit tente, puisqu'elle a pour condition que la pensée et la faculté du langage ne s'appliquent présentement à aucun autre objet. Quant à la conscience simple, une fois le cerveau complétement formé (dès le septième mois de la vie intra-utérine), et sauf cas d'altération morbide de la couche corticale, elle accompagne nécessairement tous nos actes et toutes nos perceptions.

Le sentiment de l'unité psychique provient simplement des liens intimes qui unissent tous les éléments du cerveau et rendent possible la simultanéité d'une perception actuelle et de la foule d'impressions de souvenir. Que l'être dont il s'agit possède non-seulement les notions intelligentes, mais, en outre, le moyen de créer le mot *je* pour désigner son unité consciente, et il aura non-seulement un moi intelligent, mais un *moi pensant*.

De même que la conscience n'est qu'une notion représentant une certaine manière de sentir, la *volonté* n'est à son tour qu'une notion représentant une certaine façon d'agir. Nous avons vu plus haut ce qui distingue les mouvements intelligents des mouvements instinctifs; un mouvement, non plus organiquement préformé par la disposition des parties, mais artificiellement composé et perfectionné suivant un plan idéal qu'on se trace, et cela non plus

à la suite d'une simple comparaison entre diverses notions sensibles, mais à la suite d'un jugement qui porte sur des notions intelligentes aussi bien que sur des perceptions : tel est le mouvement intelligent. Supposons de plus l'intervention du langage, qui donne au sujet une conscience raisonnée de son acte et du motif auquel il obéit, parce qu'il s'impose à son jugement comme le plus fort, — et nous avons la volonté. Comme l'animal, l'homme ne peut se déterminer à agir que sous l'excitation d'une impression sentie, et sa décision obéit en outre forcément au motif le plus fort; cependant l'homme est libre en comparaison de l'animal; il est plus libre que lui, car la chaîne qui unit l'excitation initiale au mouvement produit, est chez lui plus longue que chez l'animal, le champ clos où se meut son âme avant de se décider à l'action est plus vaste, composé qu'il est d'un nombre chaque jour grandissant non-seulement de sentiments physiques, mais aussi de sentiments intellectuels et moraux.

La *pensée* n'est aussi qu'un mode particulier de l'activité psychique et consiste dans une évocation successive des idées, c'est-à-dire des notions acquises, mobilisées par leur incarnation dans des mots. Ces idées sont de deux espèces: les unes, élémentaires ou fondamentales, résultent directement de l'activité de l'âme sur les causes impressionnantes ou à propos d'elles; les autres, générales ou dérivées (telles que les idées de Dieu, de l'espace, du temps, du genre), proviennent de l'exercice de l'âme sur des notions déjà acquises. Dans cette évocation successive des idées, dans cette marche de la pensée, il y a « une direction normale et déterminée par le classement organique de toutes les notions. Servi par les signes du langage, l'homme peut lutter contre cette fatalité organique, mais il en subit l'influence, et c'est ce qui explique pourquoi le développement de la pensée chez nous tous suit une voie à peu près identique. »

La pensée peut s'exercer suivant deux modes divers: l'un est l'*imagination*. « On pense avec imagination lorsque, sans se préoccuper de réviser le classement général des connaissances ou d'acquérir une notion nouvelle, on laisse la pensée libre d'évoquer dans le champ de la mémoire, soit des notions sensibles ou intelligentes, soit des idées, pour établir entre ces divers éléments des rapports artificiels destinés à leur donner un semblant de succession logique. En imaginant, la pensée s'exerce non au point de vue du développement de l'esprit, mais au point de vue de son propre agrément. » Les créations belles ou laides qui résultent de cette activité imaginative ressortissent aux beaux-arts ou à la littérature. L'autre mode de pensée est la *raison*,

c'est-à-dire « la pensée s'exerçant d'une manière utile au point de vue des connaissances acquises ou au point de vue des connaissances à acquérir. » « Ce mode de penser a ses lois, ses règles, que l'art a formulées (logique, dialectique), mais qu'il n'a pas créées, car penser d'une certaine façon nous est imposé par la nature des parties. La juste proportion des choses, comme celle des idées [en d'autres termes : le sentiment du raisonnable], a été imprimée dans notre organisation; quand nous ne la trouvons pas, c'est que nous n'avons pas suffisamment obéi à cette autre loi de notre nature qui nous impose le travail comme condition nécessaire au développement des aptitudes natives. »

L'être vivant ne tarde pas à sentir qu'une seule et même activité sensible perçoit en lui tous les besoins qui surgissent des profondeurs de son organisme, et qu'une même activité préside également à l'exercice de toutes les activités fonctionnelles destinées à satisfaire ces besoins. Cette conscience de son unité organique et fonctionnelle constitue le *sentiment de son individualité*, sentiment qui résume tous les autres et qui dirige l'activité fonctionnelle générale. On peut ramener à cinq les impulsions fondamentales qui se rattachent à ce sentiment : 1° Impulsion qui nous pousse à défendre l'ensemble de nos organes. 2° Impulsion qui nous pousse à placer l'ensemble de nos organes dans les conditions les plus favorables à la satisfaction de leurs besoins. Ces deux impulsions existent aussi chez l'animal qui n'a seulement pas, pour les satisfaire, les moyens variés et perfectionnés dont nous disposons grâce à l'intelligence. En outre, ce qui le pousse à rechercher cette seconde impulsion n'est que l'agréable, tandis que pour l'homme il existe encore un autre objet d'attraction, le beau, dont le sentiment, inexplicable en soi comme tout autre, est imprégné à son organisation supérieure. Les trois impulsions suivantes sont exclusivement humaines : 3° Besoin de relation avec soi-même, soit par une simple revue des impressions agréables jadis ressenties, soit par une réflexion intelligente. 4° Besoin de relation avec Dieu, dont l'idée, dérivée de celle de cause, se trouve inscrite aussi dans notre être et se développe nécessairement à son heure. 5° Besoin de relation avec les semblables. C'est là l'instinct qui préside à la société; l'homme organise celle-ci dans son propre intérêt. Dans ce but purement égoïste, il apprend à réprimer ses penchants naturels, formule des lois et invente l'idée morale; de l'ambition il fait l'émulation, de la jalousie la charité, de l'envie l'abnégation.

Le sentiment de l'individualité a aussi sa passion, qui n'a en soi

rien de mauvais, mais consiste dans la simple exagération de ses besoins; on peut l'appeler *égoïsme*, à condition de ne pas entendre ce mot dans le sens habituel d'amour exclusif du moi, mais seulement d'amour de soi un peu exagéré. Selon les circonstances et les intérêts en présence desquels elle se trouve, cette passion prend diverses nuances et se nomme alternativement ambition, jalousie, fanatisme, etc. Les fonctions qui répondent aux besoins de l'individualité peuvent s'exercer suivant divers types (correspondant à ce qu'est, par exemple, l'énergie variable du battement du pouls suivant les individus et les moments); c'est là ce qui constitue le *caractère* avec ses qualités et ses défauts (tels que lâcheté ou courage, franchise ou mensonge). De même que toute fonction particulière est accompagnée de plaisir ou de douleur, le fonctionnement de l'individualité intelligente est accompagné de *joie* ou de *tristesse*. Enfin, comme toute fonction encore, il peut s'exercer d'une façon vicieuse, dans le seul but de goûter le plaisir de la fonction et sans se préoccuper des vrais besoins de l'individualité ni des besoins d'autrui; ce vice est l'*égotisme* avec ses formes diverses : avarice, abus des jouissances, etc. La vertu contraire, qui consiste à savoir sacrifier à Dieu ou au prochain le plaisir du fonctionnement général de l'individualité, est l'*abnégation*, la *charité*, le *dévouement*. C'est donc au sentiment de l'individualité qu'il faut rattacher tout ce qui appartient au domaine de la morale, de la religion, de l'économie sociale.

Inutile de dire que les notions de droit et de devoir n'ont pas moins que toutes les autres leur place organiquement marquée dans notre nature.

V

Arrivé au terme de ses développements, et avant d'en réunir les resultats dans une description d'ensemble (accompagnée d'un tableau général, pag. 542), M. F. fait une rapide revue historique et critique des principaux systèmes de psychologie, tant matérialistes que spiritualistes. Contre les premiers, il soutient que l'enchaînement organique, qui est la forme même du principe de vie, ne saurait être une simple propriété de la matière, mais le résultat d'une idée formatrice, principe, puissance, qui tout d'abord s'emploie à créer et à développer un germe, puis, une fois les organes développés, y manifeste sa présence par une multiplicité d'effets, au nombre desquels se trouve, dans le cerveau humain, la vie intelligente. Aux spiritualistes, sou-

vent exclusifs et qui seraient tentés de négliger la matière, il répond : « que le cerveau soit un instrument admirable, compliqué et difficile à connaître, j'en conviens, mais ce n'est pas une raison pour le négliger et pour mettre sur le compte du principe qui lui donne le mouvement et la vie ce qui n'est que le résultat de sa propre organisation et de son mécanisme. » On ne saurait comprendre les faits sans accepter franchement l'union des deux éléments matériel et spirituel que le Créateur lui-même a voulue. « La vérité est donc dans la conception d'une matière informe unie à un principe actif qui lui donne sa forme » (au sens aristotélicien du mot). Qu'on sache le comprendre, et bientôt « la psychologie et la physiologie, unissant leurs efforts, se donneront la main dans la tête de l'homme pour réaliser en commun cette parole du premier des philosophes : γνῶθι σεαυτόν. »

A cette analyse bien sèche et pourtant trop longue déjà, il nous faudrait ajouter un travail au moins égal en étendue si nous prétendions discuter le système psychologique de M. F. ou faire ressortir ses points de contact et de différence avec d'autres. Cette seule considération, sans parler de notre insuffisance à une pareille tâche, nous excusera de ne placer ici que quelques réflexions tout à fait générales.

Nous n'hésitons pas à nous déclarer entièrement sympathiques à l'union de la physiologie du cerveau avec la psychologie, convaincus que cette dernière science ne peut que gagner à mieux connaître ce merveilleux instrument et à lui attribuer franchement le rôle qui lui appartient. Mais nous nous demandons si M. F. n'a pas accordé à ce dernier plus qu'il ne lui revenait légitimement. N'est-ce pas en particulier dépasser la conséquence des faits observés et tomber dans une hypothèse singulièrement peu probable, que de rejeter sur le nombre, la nature et les liaisons réciproques des cellules corticales toute la systématisation de nos idées actuelles ou possibles[1] ; et de déclarer que sous ce rapport tous les individus sont identiques, lorsque à tout

[1] Si nulle notion ne se fixe sans qu'une cellule ne se trouve dans le cerveau, organiquement préformée pour la recevoir, on ne voit pas le moyen d'éviter la bizarre conclusion suivante, savoir que le Créateur nous a dotés non-seulement de toutes les cellules capables de renfermer toutes les idées vraies possibles, mais aussi de bon nombre d'autres prêtes à renfermer des idées fausses, car nous acquérons et conservons sans aucun doute bien des notions dont il faut avouer qu'elles sont positivement fausses et non pas seulement incomplètes.

autre égard nous constatons au contraire leur infinie diversité? Du moment qu'on attribue réellement à l'âme des pouvoirs spécifiques, comme le fait M. F., il n'y a rien d'excessif à déclarer que ces pouvoirs n'entrent effectivement en acte que sur une excitation sensible. Mais ce qui nous paraît extrêmement grave en conséquence, et ce dont nous ne voyons nullement les preuves péremptoires, c'est l'idée que l'âme ne puisse emmagasiner que hors d'elle-même le trésor de ses acquisitions. Qu'elle n'acquière rien qu'à l'aide de son instrument et (dans les seules conditions du moins que l'expérience nous fasse connaître) ne puisse non plus qu'à l'aide de son instrument faire usage de ce qu'elle a acquis, j'en veux tomber d'accord; mais il y a loin de là à dire que ce qu'elle a acquis ne repose que dans cet instrument. De cette dernière affirmation découlerait nécessairement, si elle était prouvée, que, une fois privée de son cerveau, l'âme serait dépouillée de toutes ses acquisitions, y compris la conscience de soi-même, et se retrouverait « Gros-Jean comme devant » avec ses nues et vides puissances. M. F. nous dit que les actes de l'âme humaine sont immortels et permettent d'espérer l'immortalité pour l'âme elle-même. Mais nous ne voyons pas comment les actes de l'âme pourraient être immortels, si ce n'est peut-être dans le sens que leurs effets soient à jamais subsistants; quant à l'âme, une fois séparée de la précieuse couche corticale du cerveau, le seul gardien de ses acquisitions, elle ne saurait jouir encore de ses œuvres, ni même en retrouver le souvenir. Plus loin, on nous déclare « que l'âme est essentiellement libre et responsable; » mais nous ne voyons, au contraire, que mécanisme absolu dans cet être qui ne fait qu'obéir à l'excitation extérieure, obéir au réveil successif de notions fatalement enchaînées les unes aux autres par la disposition même des fibres, obéir enfin, et cela fatalement, au motif le plus fort. La soi-disant liberté de l'homme n'est chez M. F. que le fait de la grande variété des motifs qui s'offrent à lui, mais dont l'un exerce nécessairement une influence prépondérante; or qu'on soit sous la dépendance d'un despote unique et sans concurrents, ou d'un despote qui règne après avoir mis dans les fers une vingtaine de compétiteurs à la tyrannie, on n'en est pas plus libre pour cela et partant pas réellement responsable. Dès lors, sous le nom de devoirs, on pourra bien énumérer les manières d'agir ou de penser qui sont conformes au développement harmonique de notre personnalité et de celle d'autrui, on pourra les indiquer comme l'idéal à atteindre, et cet idéal indiqué pourra même exercer une influence effective sur la détermination de nos actes, nous ne le contestons pas;

mais il n'en restera pas moins qu'avec la vraie notion de liberté on aura coupé à la base le caractère spécifique du devoir et de la responsabilité.

M. F. a plein droit, sans doute, de se poser en adversaire du matérialisme, puisque sa psychologie tout entière repose sur l'indépendance spécifique de l'âme considérée comme principe vital; mais il ne nous paraît pas pouvoir, sans modifier assez gravement son système, y faire rentrer les affirmations qui constituent les intérêts supérieurs de toute tendance spiritualiste : la possibilité d'une persistance personnelle au delà de la tombe et l'exercice réel de la liberté morale. Ce sont les généreuses aspirations de son cœur qui parlent, quand il aborde ces points ; ce n'est pas la logique de son système. Ce dernier, malgré quelques vigoureux coups d'aile qui l'élèvent incontestablement au-dessus du pur sensualisme de Condillac, par exemple, ne parvient pas à prendre son vol jusqu'aux sublimes régions dans lesquelles seules la vie morale peut respirer à l'aise.

PH. B.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Henry Dunn. Le christianisme sans églises. Treize lettres adressées à un comte italien. Seconde édition avec préface, par E. Pétavel-Olliff. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. 1 vol. in-12.

Ch. Trochon, l'abbé. Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen-âge. Thèse présentée à la faculté de théologie de Paris. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878.

Edmond Stapfer. Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ. Deuxième édition. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. 1 vol. in-12.

CONSIDÉRATIONS

SUR LE

PRINCIPE VITAL DES ÊTRES[1]

VIII

Il nous importe maintenant de faire connaissance avec les principaux systèmes, de les mettre en présence des faits, de les soumettre à une critique sévère, puis de conclure par voie d'exclusion. Nous l'avons déjà reconnu, toutes les doctrines sur le principe de la vie se résolvent en trois doctrines mères : l'*organicisme*, l'*animisme*, le *vitalisme*. Nous nous sommes efforcé de définir ces conceptions et de les différencier sommairement. Pour notre part, nous proposons une doctrine vitaliste. L'occasionalisme est, en effet, une des formes du vitalisme, la plus claire, la plus explicative, la plus inattaquable, la meilleure enfin, croyons-nous, d'entre les hypothèses. Nous répétons ce mot à dessein, pour rappeler que notre prétention ne va certainement à rien de plus qu'à présenter et défendre la plus probable des hypothèses ! Or, si, en matière de cette sorte, nos affirmations ne sont, à nos propres yeux, que des raisons de croire, on nous permettra de penser que les plus fortes objections de nos contradicteurs ne doivent et ne peuvent guère être que des raisons de douter !

Il y a deux sortes d'organicisme : d'une part, l'organicisme iatro-physique, chimique ou mécanique, et, de l'autre, l'organicisme qui se prétend vitaliste, parce qu'il considère la matière vi-

[1] Voy. livraison de juillet 1878, pag. 321.

vante comme douée primitivement d'une force spéciale, qui la distingue profondément de la matière des corps bruts et suffit à l'explication de tous les phénomènes de la vie. Telle est généralement l'école de Paris, qu'un critique distingué, M. Janet, nous l'avons déjà remarqué, s'est efforcé d'acculer à ce dilemme : ou le vitalisme spiritualiste, ou le iatro-mécanisme pur. Nous allons avoir, tout à l'heure, à juger ce débat. Constatons, en attendant, que le plus hardi comme le plus complet des iatro-mécaniciens modernes, c'est Descartes. Il nous est permis, pour les besoins de la critique, de nous attacher à lui et de le prendre pour type du genre.

Le corps n'étant pour Descartes qu'une portion de la matière, c'est-à-dire, selon le sens net de ses définitions, de la chose étendue, inerte et inactive, tandis que l'âme n'est que la chose qui pense, dénuée de force par elle-même, le corps ne peut avoir ni en lui, ni en son âme, le principe de ses mouvements. D'où il suit qu'au regard de Descartes les mouvements du corps proviennent de celui que Dieu imprima, en la créant, à l'étendue totale, à toute la matière. Le premier branle étant donné, dès le commencement, par le Créateur à la totalité de l'être étendu, indifférent au mouvement comme au repos, la même quantité de mouvement, tout le mouvement initial donné subsiste dans l'univers et chaque mouvement particulier en est la suite. Telle série locale d'un corps vivant, par exemple, depuis la naissance jusqu'à la mort, n'est qu'un épisode du grand mouvement communiqué au jour de la création. Ceci dit, si l'on veut bien remarquer que de l'idée cartésienne de la matière on ne peut absolument rien extraire, si ce n'est figures variées et mouvements divers, on admettra de suite que, dans l'hypothèse, tous les phénomènes de la physique, de la chimie, de la vie du corps enfin, doivent se résoudre en mécanisme pur.

Essayons de préciser quant à la façon dont Descartes a compris le mécanisme corporel d'un vivant. Nous allons voir les formes *essentielles* remplacer les formes *substantielles* de la scolastique, qui font véritablement horreur au père de la philosophie moderne. Le *Traité de l'homme* suppose une machine de terre dont toutes les parties sont exactement semblables à

nos organes. Pour la mettre en mouvement, Descartes n'a besoin « que d'un peu de feu sans lumière, » feu qu'il ne conçoit pas « d'une autre nature que celui qui échauffe le foin. » Relisez son résumé du *Traité de l'homme*. « La digestion des viandes, y est-il dit, les battements du cœur, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, etc., toutes ces fonctions suivent naturellement de la seule disposition des organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, de ses contre-poids, de ses roues. » Mais, pour parler comme Descartes, d'où suivent les organes ? Du fœtus. Et le fœtus ? Des lois générales du mouvement, de ce mouvement primordial communiqué à la matière étendue, inerte, inactive au jour de la création, c'est-à-dire, encore un coup, du changement de forme et de position des parties, du pur mécanisme.

Voilà certes une singulière hardiesse, et cette manière d'expliquer la vie par la grande impulsion du commencement, transformée sur un point en un concert de leviers, de pompes, de poulies, ne nous paraît guère capable de satisfaire aux besoins de la physiologie et aux exigences de la raison. L'embryon fût-il la miniature de l'homme, ce qui n'est pas, l'hypothèse de Descartes serait encore inacceptable. En effet, on ne prouve pas seulement, comme l'ont fait admirablement Fénelon, dans sa première partie de l'*Existence de Dieu*, et M. Janet dernièrement, dans son remarquable livre sur *Les causes finales*, que la haute finalité d'un corps vivant, son unité où tout est à la fois but et moyen, selon la judicieuse remarque de Kant, ses formes, son tissage, son parcours, ses engagements à échéances plus ou moins éloignées, ses instincts à portée extérieure et opérant non-seulement pour l'individu, mais pour l'espèce, on ne prouve pas seulement, disons-nous, que ce concours de faits, de circonstances, exige la présence d'une intelligence ordonnatrice ; on prouve encore, et cela sera notre tâche, que cette intelligence doit être formatrice, directrice, conservatrice, motrice, actuelle, permanente, tandis que tout ondoie et fuit. C'est cette nécessité qui a rattaché tant de bons esprits à la théorie, non viable à notre avis, de l'âme inconsciente consi-

dérée comme principe vital; tandis que d'autres, en dépit d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs vues spiritualistes, ont cru possible de maintenir une sorte de mécanisme en physiologie. On pourrait croire que Bossuet, l'illustre cartésien, est de ce nombre. « L'animal qui se forme, écrit-il, venant d'un animal déjà formé, on peut comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre, et que le premier ressort, dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois pressé, le mouvement continue de s'entretenir. » — (*Connaissance de Dieu et de soi-même.*) « Il y a, reprend-il, dans le corps humain, une vertu supérieure à toute la masse du corps, cette vertu c'est l'âme même. » (Ouvr. cité.) Voilà cette fois, semblerait-il, pour l'animisme; mais ne nous hâtons pas de conclure, car il y a plusieurs manières d'exercer sa vertu et plusieurs genres de causes. Bossuet, nous le prouverons, est trop cartésien et ami des idées claires, pour sacrifier à l'animisme; Bossuet donne la main à Malebranche, il est *occasionaliste* avec lui, et, au fond, autant que lui[1].

Que serait donc Bossuet, n'étant point animiste, s'il n'était occasionaliste avec l'illustre oratorien? Force est de choisir, en effet, nous le verrons bien, entre ces deux doctrines; toute autre est impuissante ou contradictoire. Certes Malebranche, le partisan le plus osé, le plus dur des animaux machines, lui qui va jusqu'à nier la douleur chez les bêtes, qui creuse, avec une tout autre intrépidité que celle de Descartes, un abîme entre l'âme et le corps, déclarant leur communication directe impossible, absurde, Malebranche, pour qui toute matière est l'étendue inerte, inactive, tout phénomène corporel une modification de la figure et du mouvement, serait le pire des iatromécaniciens, s'il n'était occasionaliste. Comme Bossuet, il reconnaît dans l'homme, en tant que corps doué de vie, quelque chose de supérieur aux lois du mouvement. « Que ces lois, s'écrie-t-il, puissent former les parties ou les lier toutes entre elles, c'est ce que personne ne croira jamais! » Qu'est-

[1] Consulter les chapitres 2, 3 et 22, de la *Connaissance de Dieu et de soi-même.* — Le *Traité du libre arbitre; passim.* — Une note importante de M. Lens, dans son édition des œuvres philosophiques de Bossuet.

ce donc que la vue métaphysique qui lui permet de parler ainsi et l'y engage? C'est assurément, de tous les vitalismes, le plus avisé, le plus éclairé, le plus complet. On accuse Descartes d'avoir proscrit, par son mécanisme, ce qu'il y a de plus réel au monde, la vie. Nous répondrons que sans faire aucun tort à l'esprit de sa méthode, de sa métaphysique et à ses vues d'ensemble, son disciple a tout réparé, que Malebranche a résolu le problème dans un sens tout à la fois cartésien et vitaliste. Que si Delaforge, Bossuet et tant d'autres nobles penseurs du dix-septième siècle, même du siècle dernier et aussi du nôtre, ont suivi Malebranche dans cette voie, c'est qu'apparemment la doctrine de *Dieu principe vital des êtres* (l'occasionalisme), n'avait pas été si profondément atteinte par la critique de Fontenelle. Elle guérira de ses blessures, aussi bien que le *criterium* de Descartes, l'évidence, reviendra des terribles coups que le criticisme d'outre Rhin lui a portés !

Mais ce n'est pas seulement en physiologie que Malebranche sauve les institutions cartésiennes, c'est en physique. Descartes pensait qu'après le premier branle donné par Dieu à une matière inerte et inactive, indifférente au mouvement comme au repos, la même quantité de mouvement devait se conserver dans l'univers, d'où la perpétuité des phénomènes. Leibniz soutient, lui, que ce n'est pas la même quantité de mouvement qui se conserve dans l'univers, mais la même quantité de force vive, en vertu des principes dynamistes. La lutte s'engage avec vivacité, sur ce terrain, entre leibniziens et cartésiens. Le leibnizianisme avait raison, et ce fait, aujourd'hui, n'est pas moins acquis aux mathématiques qu'à la métaphysique : *c'est la quantité de force vive et non la quantité de mouvement qui est permanente.* Mais que peut être cette force vive? Si c'est celle de Leibniz, si la matière n'est rien, sinon autant de groupes de forces simples, de monades indivisibles, aveugles et actives, si le monadisme harmonique des esprits et des corps tel que le comprend Leibnitz est fondé, c'en est fait, tout est nécessaire, la fatalité la plus absolue pèse sur l'univers ! Si c'est au contraire la force vive, selon Malebranche, la grande force créatrice, formatrice, directrice, intelligente, efficiente,

qui agit sur la matière inactive, comme sur les âmes, l'harmonie préétablie, le prédestinationisme absolu sont écartés, la même quantité de force vive existe dans la cause suprême, et par elle dans les choses, l'erreur de Descartes a disparu, celle de Leibniz avec elle, et en définitive l'esprit du cartésianisme est vainqueur. Reprenons.

Certes les iatro-physiciens, chimistes et mécaniciens tiennent leur place en physiologie, et il n'est que trop juste de leur faire une très large part. Nous maintenons que les Borelli, les Hoffmann, les Chirac, les Boërhaave, les Sylvius, les Willis, et, tout auprès de nous, quelques honorables membres de l'*Académie de médecine*, ne sont pas tant à blâmer pour avoir trop cru à l'absolu de leur thèse. Nous maintenons, si spiritualiste et finaiste que nous puissions être, qu'il y a plus de physique et de chimie, comme moyens d'atteindre les fins, dans le corps humain, que ne le suppose le vitalisme contemporain, particulièrement celui de Montpellier, et que plus la lumière se fera par l'expérience, plus s'élargira ce domaine des moyens physico-chimiques mis en œuvre par la nature. Mais, prenons-y garde, tout n'est pas là; les moyens en question sont très loin, ne l'oublions jamais, de remplir tout le programme et de résumer la vie. Il y a deux choses, soit dit en passant, qu'on ne sait pas assez. La première, que nos organiciens dits vitalistes, entre autres, paraissent ignorer, c'est que, supposât-on la matière douée d'une activité intrinsèque, avec Aristote, et la matière vivante, en particulier, douée d'une activité spéciale, il reste encore impossible d'expliquer la vie des corps par cette activité. Ce n'est pas, en effet, sans de profondes réflexions que l'antiquité, l'académie et le péripatétisme, que la scolastique enfin et le XVIIe siècle lui-même, que toutes ces grandes écoles, désespérant de pouvoir rendre raison, par la seule action de la matière, d'une foule de phénomènes du règne animal et du règne végétal, imaginèrent des âmes informantes, des archées, des natures plastiques. La seconde chose qu'on ne sait pas, ou qu'on ne remarque pas assez, et dont nos animistes contemporains font bien aisément litière, c'est que tout le XVIIe siècle philosophique, Descartes et Leibniz, Bossuet et Male-

branche, a été très anxieux de cette grosse question de l'âme et du corps, et presque toujours effrayé de la supposition de leur communication directe. Nous ne venons pas, ce semble, d'écrire de si petits noms. Joignons-y Pascal imitant la réserve de saint Augustin sur la difficulté qui s'attache à la communication des substances, lorsqu'il nous met en garde contre certaines hardiesses péripatéticiennes. « L'homme, écrit-il, est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ni ce que c'est que corps, ni encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni à un esprit! » Il y a là de quoi donner à songer à tous, mais particulièrement aux animistes. Or, hypothèse pour hypothèse, il est bon de voir enfin si l'occasionalisme se réfute par le silence ou par quelques mots de dédain!

Après le mécanisme pur l'organicisme dit vitaliste de l'école de Paris se présente. Comment le classer? Faut-il, sur les traces de M. Janet, lui déclarer qu'il n'a pas sa raison d'être, qu'il n'est après tout, en physiologie, qu'un matérialisme déguisé, alors même qu'il ne s'en rendrait pas compte, que sa situation est louche et fausse, et qu'enfin il lui faut, de nécessité, franchir le pas, s'enrôler sous le drapeau du physico-chimisme pur, ou sous celui d'une des doctrines réellement et sincèrement vitalistes, soit l'ancienne, l'animisme, soit celle de Montpellier, le duodynamisme. Mais nous ne pensons pas, autant qu'on s'en tiendra au genre d'argumentation dirigé contre l'organicisme vitaliste ou prétendu tel, que ce dernier rendra les armes. C'est sur un autre terrain qu'il faut porter contre lui la lutte pour le vaincre, et nous le ferons dans un instant. En attendant, il se défend vaillamment contre ses contradicteurs. Comme Descartes et comme Jouffroy, séparant nettement, définitivement l'âme du corps, niant au besoin la communication des substances, et méprisant, avec Trousseau, pour notre immortel esprit, « le pot au feu de l'économie, » il vous dira : Oui, je suis finaliste comme vous, je n'explique rien sans une intelligence formatrice et ordonnatrice; mais je prétends qu'une fois le premier germe de matière vivante posé, il suffit à tout, et que le drame tout entier de la vie physiologique

d'un être vivant sort de lui, sans qu'il soit besoin d'avoir recours à un principe vital quelconque. Nous l'avouerons autant que vous le voudrez, poursuivra l'organicisme vitaliste, la doctrine de la préformation a disparu de la physiologie ; oui, cela est vrai, le germe, vu au microscope le plus grossissant, ne présente aucune apparence d'un organisme préformé; bien plus, comme vous le dites très justement, au premier degré de leur évolution, tous les germes sont identiques, ou du moins paraissent identiques, et il n'y a aucune différence entre celui de l'homme et celui des animaux placés le plus bas dans l'échelle zoologique. Oui, les organes semblent se former pièce à pièce, par une addition extérieure, et naître l'un après l'autre comme sous la main d'un habile ouvrier. S'il en est ainsi, ce n'est pas le tout qui précède les parties (du moins en apparence), ce sont les parties qui précèdent le tout. Le tout, ou l'organisme, à ce point de vue, ne serait pas une cause, mais bien un effet.

Mais, continueront-ils, quel est donc, en définitive, ce point de vue? Ce n'est que celui des plus forts microscopes. Mais combien est infime, peut-être, le degré de leur puissance par rapport à la réalité? Ils ne voient pas le lien organique qui existe, dès l'abord, entre les parties du germe; et, de ce que le microscope ne voit pas, vous concluez, vous, partisans d'un principe vital distinct des organes, que ce lien est absent, qu'il n'existe pas. Conclusion prématurée et bien trop hardie! Trop hardie, disons-nous, à deux titres, trop hardie comme négation indémontrée et indémontrable de nos vues physico-vitalistes; trop hardie, parce qu'elle vous conduit à une hypothèse mystique, à la conception d'un principe de vie simple de sa nature, distinct du corps, agissant sur la matière pour la vivifier. Nous avons pour nous des faits qui prêtent à nos inductions une probabilité que n'ont pas les vôtres. Plus la science marche, en effet, plus s'élargit, dans l'ordre des phénomènes du corps vivant, ce qui appartient au domaine physico-chimique; si bien que nous prévoyons le moment où les sciences physico-chimiques expliqueront tout, même le tissage de l'organe, même la disposition complexe de chaque instrument

construit pour sa conservation propre et pour la conservation de l'ensemble.

Ainsi pourrait parler l'organicisme vitaliste, et il n'aurait pas tout dit! Il est vrai que l'attaque elle-même, menée contre lui, serait loin d'être épuisée. Mais après chaque raison de celle-ci vient une réplique, et le débat menace de s'éterniser, si l'on ne change enfin le champ de l'action. Exemple de l'inépuisable vitalité de ce débat. La matière vivante, reprend le vitalisme spiritualiste, fuit à chaque moment comme un fleuve; donc quelque chose d'invariable, de permanent, reste sous le variable, pour maintenir le caractère du tout vivant, l'unité comme l'individualité physiologique. L'organisme vitaliste répond : Dans le mouvement de composition et de décomposition, d'appel et de perte des matériaux organiques, il y a toujours entre les extrêmes d'assimilation et de désassimilation une partie instrumentale vivante, assez stable pour posséder précisément cette vertu composante, cette force d'appel et de rejet qu'elle exerce au profit de la molécule et du tout, et, par conséquent, au profit de sa propre durée et forme. Autre exemple : Ce qui n'est pas dans les composants, dira encore le vitalisme spiritualiste, ne peut se trouver dans les composés, sans y venir d'ailleurs; or, la vie n'est ni dans l'oxygène, ni dans l'hydrogène, ni dans le carbone, ni dans l'azote ; donc elle n'est pas dans la synthèse de ces éléments. Mais un philosophe très résolument spiritualiste, le regrettable M. Garnier, de l'Institut, prenant la parole pour l'organicisme, réplique : Sans sortir du monde inorganique, on voit souvent des composés offrir des qualités très différentes de celles des composants ; l'azote n'est pas explosible, ni l'iode non plus, mais l'iodure d'azote est une combinaison fulminante des plus redoutables. D'où cette conséquence : la combinaison de certains éléments non vivants ne pourrait-elle pas donner naissance à la vie? La même objection a préoccupé M. Janet, si peu suspect de préventions favorables aux doctrines qui penchent vers le matérialisme. « Cette hypothèse, écrit-il, de la distinction de la vie et des organes est-elle démontrée? C'est ce que nous ne pensons pas. » On peut donc

être un partisan éloquent des causes finales, d'un plan divin, un adepte résolu du spiritualisme, et ne pas craindre de donner une parole d'encouragement aux organiciens.

Et maintenant, pour terminer cette revue des systèmes, comme l'organicisme, quelle qu'en soit la forme, l'animisme, aristotélien, scolastique ou stahlien, est une hypothèse. En cet ordre de recherches, on ne sort pas de l'hypothèse, nous l'avons déjà dit. La question est de savoir à quel degré de probabilité relative l'hypothèse des animistes peut prétendre? A notre avis, il faut, à cet égard, qu'ils se contentent de peu. Outre que l'animisme souffre d'objections considérables, il n'est pas explicatif. Il affecte deux formes principales : dans la première, celle d'Aristote et des scolastiques, l'âme agit d'instinct, pour se construire un corps, le conserver, le diriger, et fait des choses merveilleuses, sans absolument rien savoir de ce qu'elle fait; dans la seconde hypothèse, celle de Stahl, l'âme agit sans doute sans conscience réfléchie, mais non sans intelligence, tout au contraire, elle agit avec une admirable connaissance, avec la clairvoyance la plus habile, la plus prévoyante. la plus raffinée, de toutes les conditions du dessein. Les partisans de la première opinion sont incapables d'expliquer, encore moins de faire comprendre le jeu des instincts aveugles de l'âme, pour obtenir des résultats sériels et harmoniques d'une très grande perfection, surtout lorsqu'ils atteignent à des échéances éloignées, ou à des buts extérieurs aux corps vivants. Ceux, à leur tour, qui soutiennent la seconde doctrine, sont inhabiles à prouver leurs prémisses, à savoir que l'âme, comme le Dieu inconscient de Hartmann, est douée d'une sorte d'intelligence directe des choses, sans posséder la conscience d'elle-même, et qu'elle opère ainsi avec une industrie infiniment supérieure dans ses résultats à tout ce que l'entendement le plus éclairé, le plus réfléchi, pourrait produire.

L'animisme d'Aristote appartient à la première catégorie; mais il est permis de ne pas s'y arrêter, car le *Traité de l'âme*, en dépit des efforts des plus savants commentateurs, reste encore obscur. Dans la conception de l'*entéléchie* (forme du corps), il y a quelque chose de trop confus, pour qu'on sache claire-

ment ce qu'on approuve et ce qu'on désavoue. Les scolastiques sont les représentants les plus complets, comme les plus clairs, de l'animisme inconscient, de cette *propriété*, *vertu secrète*, inexplicable, qui fait de l'âme, pour ce qui est de la formation et de la nutrition des organes, de leurs relations et de leur concours, tout à la fois le plus aveugle et le plus admirable des artistes. Contradiction étrange si l'on se place au point de vue de ce que nous pouvons savoir de l'intelligence. Aussi est-ce avec autant de vérité que de fine ironie que l'ancien maître des conférences à l'école normale, M. Albert Lemoine, s'exprime ainsi dans sa critique de l'animisme, pleine de sens, mais qui conclut malheureusement en faveur du duodynamisme : « Un jour peut-être, dans l'avenir lointain des sciences philosophiques, l'induction, dont il est difficile de limiter le pouvoir, apprendra à nos descendants ce qu'il en est de cette puissance dont l'âme ne se doute même pas, et que lui attribue l'animisme. Voilà ce qu'on peut espérer de plus favorable à cette doctrine ; mais ceux-là mêmes qui comptent le plus sur les découvertes de la science de l'âme et ont le plus ferme espoir que l'âme possède des pouvoirs inconnus, qu'elle cache avec jalousie à ses plus patients observateurs et à elle-même, reconnaissent aussi que le temps de ces révélations n'est pas encore arrivé. » (*Le vitalisme et l'animisme*, 1864.) Quoi qu'il en soit, toute l'originalité de la conception de Stahl, qui a bien senti, lui, combien l'animisme inconscient d'Aristote et des scolastiques était peu viable, consiste à avoir imaginé deux manières de penser et de connaître de l'âme, l'une très supérieure à l'autre, λόγος, qui ne se connaît pas et que nous ne connaissons pas, la seconde, λογισμός, qui constitue la conscience proprement dite. Mais cette affirmation étrange, sur laquelle a renchéri Claude Perrault, est entièrement dénuée de preuves. Si Stahl est un bon physiologiste, pour son temps, il n'est nullement psychologue. Or, si le problème était soluble, il ne serait en tout cas résolu qu'avec le secours d'une psychologie très délicate et très avancée. Lorsque Stahl écrit ces deux lignes : « L'âme a la connaissance non pas raisonnée, mais instinctive des moindres parties de son corps, » il énonce

un fait énorme, que l'observation de tous les instants et la plus claire contredit. Aussi n'est-il nullement autorisé à accorder à l'âme, outre la science infuse du corps, l'art naturel de le guérir dans ses maladies; d'autant qu'à cet égard elle se tromperait souvent, non-seulement par impuissance, mais par erreur réelle, en ce sens qu'il y a des faits nombreux qui prouvent qu'elle agirait souvent comme une ennemie de son propre corps. Stahl, fort logique dans ses déductions, lui reconnaît cette infirmité. Mais comment! L'âme, cet artiste spirituel si savant, si habile, presque à l'infini, puisque d'un germe il fait un homme, a si peu de science, dans de certains cas, et si peu d'art, qu'il laisse, pour bien peu, péricliter son œuvre, et que, dans d'autres circonstances, il forme des monstres! Comment concevoir cette contradiction dans la nature du même principe?

L'ouvrier inconscient des autres animistes pâtit des mêmes objections, car il fait tantôt des merveilles, agissant presque en Dieu, tantôt des inepties, agissant en aveugle. Pourquoi? Pourquoi ce corps qu'il a formé, conservé avec tant de soin et de génie, le laisse-t-il, en l'absence de tout accident, on peut le supposer, mourir de vieillesse ou d'usure, lui, le principe qui ne change pas? Osera-t-on dire que l'âme vieillit et perd ses facultés? Mais quelle atteinte portée à son essence! C'est presque mettre en question son incorruptibilité et son immortalité. N'a-t-elle donc pas à sa disposition les mêmes éléments extérieurs qu'autrefois, toujours nouveaux, pour nourrir et maintenir son corps toujours jeune? Que n'en use-t-elle comme autrefois? « C'est peut-être, remarque M. Tissot, une des lois du principe de la vie, une loi de l'âme informante, que de laisser décliner l'organisme, de l'abandonner enfin aux agents extérieurs et de favoriser ainsi sa propre transformation, son avénement à une vie nouvelle. » (*La vie dans l'homme*, pag. 76.) Fort bien; mais si cette transformation est excellente pour elle et qu'elle le sache, que ne l'opère-t-elle plus tôt? Si, au contraire, elle l'ignore, qu'est-ce qu'une essence incorruptible qui perd ses vertus? Le haut, pur et vrai spiritualisme de nos cartésiens n'introduit pas dans la philosophie de l'âme de pareils doutes, de pareilles craintes, de pareils dangers.

Que si, dans ces considérations très sommaires sur les principaux systèmes, nous omettons de parler du duodynamisme de Montpellier, c'est que la doctrine d'un principe vital distinct de l'âme et des organes est atteinte, *a fortiori*, par les raisons qui font échec à l'animisme. Elle a, d'ailleurs, le défaut de multiplier les êtres, les causes réelles, sans nécessité. Mais notre critique n'est point achevée; elle ne peut l'être que contradictoirement par voie de comparaison, et seulement après qu'on aura présenté et soutenu la doctrine cartésienne de *Dieu principe vital*, l'occasionalisme.

IX

Pour réfuter péremptoirement le mécanisme et le chimisme, et cette doctrine mal déterminée qu'on nomme l'organicisme vitaliste, il faut leur montrer que la matière ne peut être conçue que comme une substance étendue et inactive, divisible métaphysiquement à l'infini, où l'on ne peut admettre que des modes passifs qui se ramènent tous, en définitive, à des changements dans la configuration et le mouvement. Dès qu'on en est là, on a la certitude que le moteur, quel qu'il soit, est hyperorganique. Or, force est d'en venir là, par voie d'exclusion, lorsqu'on raisonne en partant des idées claires, ou de quelques notions fondamentales sur la constitution de la matière. Ainsi ferons-nous; mais seulement dans un appendice, à la fin de cet opuscule, afin de ne retarder, ni embarrasser le débat. Nous empruntons à notre appendice ses conclusions qui sont les suivantes :

1° Attribuer à un être, à une substance dont la propriété essentielle est l'extension, autre chose que la figure et le mouvement, c'est, d'après Leibniz lui-même, comme d'après Newton, simplement absurde.

2° Prétendre avec les philosophes de l'école d'Elée que l'être formellement étendu est un composé de points simples inactifs, c'est énoncer une contradiction manifeste, ce que Pascal a démontré.

3° Nier l'extension réelle des corps, avec Leibniz, c'est nier

une de nos idées les plus claires, c'est ne pouvoir plus s'arrêter, sinon à l'idéalisme subjectif absolu, qui est le scepticisme; de même qu'affirmer, comme conséquence de cette négation, le monadisme leibnizien, c'est tendre à l'absolue nécessité, au déterminisme universel.

4° Définir la matière, afin de lui conserver son activité, sans exclure son extension réelle, *une force qui se détermine en étendue impénétrable*, c'est lui attribuer à la fois deux essences, l'essence simple de la force et l'essence étendue du corps matériel, ce qui implique contradiction.

Quoi donc prétendre? Mais simplement que la matière est une chose étendue, inactive, inerte, figurée, mobile, indifférente au repos comme au mouvement, et divisible métaphysiquement à l'infini. Nous raisonnerons en vertu de ces données, dont la démonstration suivra.

On a vu que l'actif profond de M. Tissot, de M. Bouillier, de M. Cousin, cette force substantielle, capable de spontanéité pour les uns, de développement nécessaire pour les autres, en tout état aveugle pour tous et produisant néanmoins les merveilles harmoniques de la conscience, l'idée nécessaire et la liberté (ce que nous avons démontré être impossible et contradictoire), on a vu, disons-nous, que cet actif n'était pas observable dans son fond. Mais les faits psychologiques bien étudiés nous ont découvert, par voie d'induction rationnelle, une partie de ce mystère substantiel. Donc, également par voie d'observation, d'induction, et aussi de triage ou d'exclusion, nous sommes arrivés à la formule de la théorie du droit ou du concours réglé. Or, si, pour toute une vie, celle de la conscience, nous connaissons déjà le vrai principe vital qui est Dieu, nous possédons, *de facto*, pour le transporter dans l'ordre objectif ou ontologique, et pour raisonner sur les faits de la physiologie, un principe vital hypothétique, dont la réalité est infiniment probable dès l'abord. Les faits, les actes que nous allons faire intervenir dans l'ordre abstrait, font partie de la catégorie des phénomènes, *de l'instinct* agissant hors de nous. Ils nous seront un *criterium*, une lumière pour contrôler ceux de l'instinct agissant au dedans de nous. La théorie du droit expliquera

mieux que toute autre, nous le verrons, les faits qui nous sont extérieurs; ce terme indéterminé *d'instinct* se résoudra, lui aussi, en droits innés et droits acquis, à l'instar des faits de la conscience. Au reste, nous ne laisserons pas de remarquer que, de l'aveu même des doctrines que nous combattons, l'instinct qui agit hors de nous est identique à celui qui agit en nous, dans les profondeurs de l'âme inconsciente, pour produire des phénomènes psychologiques et physiologiques, et, dans une certaine mesure, jusqu'aux décisions libres de l'esprit.

Expliquant les mouvements de l'instinct si merveilleusement appropriés à leur but, M. Tissot développe cette thèse : « L'instinct, quoique non libre, n'est cependant pas contraint. » (*La vie dans l'homme,* tom. I, pag. 247.) Conception étrange et qui répugne à notre sens cartésien français. « Ce mode d'activité, dit le professeur de Dijon, peut s'appeler indifféremment *fatalité négative*, ou *liberté négative,* par la double raison, d'une part, qu'elle n'est pas contrainte, de l'autre, qu'elle est dépourvue de réflexion. La fatalité n'est, poursuit-il, qu'une force aveugle, en ce sens qu'elle ne s'appartient pas, qu'elle n'est pas éclairée par une intelligence réfléchie. Ainsi entendue, l'activité spontanée n'est fatale que parce qu'elle s'ignore et ne peut se régler, ni se contenir ; telle est l'activité qui se déploie dans les actes instinctifs. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 25.) Nous ne comprenons pas une demi-fatalité, dite négative, pas plus qu'une demi-liberté ; une chose est fatale ou elle ne l'est pas, un être est libre ou il ne l'est pas. On assure « que la fatalité négative n'est telle que parce qu'elle n'est pas une contrainte. » (*Loc. cit.*) C'est là une très grave erreur. Est-ce que l'âme se fait elle-même ? Est-ce que, en ce qui concerne les phénomènes de l'instinct, sa constitution n'est pas telle qu'elle ne peut réellement, comme l'écrit l'auteur de *la Vie dans l'homme*, ni se régler, ni se contenir ? Est-ce que, dans l'hypothèse des animistes, le créateur de l'âme n'y a pas déposé une véritable contrainte interne et comme un ressort caché ? Pourrait-elle, en définitive, omettre tel mouvement de spontanéité aveugle qu'elle accomplit ? Non ; donc ce mouvement est égal, sinon identique essentiellement à un mouvement

déterminé par une nécessité extérieure. L'un et l'autre sont également distants du mouvement libre. Il peut y avoir deux manières d'être, pour la fatalité, mais, en réalité, la fatalité n'est qu'une. Si une force ne s'appartient pas, elle appartient aux attributs de sa nature aveugle, au ressort secret; en sorte qu'en elle l'actif lui-même, s'il est concevable, n'est réellement qu'un actif d'emprunt, subi, déterminé.

Cependant M. Tissot revient en instance. « Voilà, reprend-il, des séries d'actes d'une profonde intelligence; et cependant cette intelligence n'est pas celle de l'agent, puisqu'il n'en a pas conscience; l'agent ne comprend, ni ne veut ses actes instinctifs comme moyens pour certaines fins, et pourtant son âme, son principe de vie est bien le foyer d'où part l'acte primitif. » (*La vie dans l'homme*, pag. 247.) L'âme *cause occasionnelle*, et foyer, à ce titre, des phénomènes de l'instinct, on l'accorde; l'âme *cause efficiente*, produisant spontanément, sans aucun secours éclairé, de pareilles manifestations de sa puissance, on le nie. Nous prétendons, en fin de compte, que rien n'autorise un philosophe à choisir, parmi les hypothèses, précisément celle qui contredit le plus directement l'idée claire que nous avons d'une force capable d'atteindre par sa propre vertu à un dessein merveilleux. Si l'âme, comme vous l'écrivez, « ne comprend, ni ne veut ses actes instinctifs comme moyens pour certaines fins, » qui donc établit le rapport entre elle et une fin extérieure donnée très difficile à atteindre? Nous insistons, en priant qu'on y regarde, car nous touchons ici au vrai nœud, au vif de la difficulté. Par exemple : dans les mouvements si prompts, si précis, si parfaits de l'adresse, qui s'exécutent en dehors de l'action directrice de l'intelligence et de la volonté, et d'autant mieux souvent que l'intelligence et la volonté leur sont plus étrangères, leur laissant en quelque sorte, pardon de l'expression, les coudées plus franches, dans ces mouvements si complexes, qu'on rapporte, sans trop savoir ce qu'on dit, à l'*habitude*, à l'*instinct*, à une *vertu secrète ;* qui donc, au milieu de la nuit spirituelle, fait commencer le mouvement instinctif en temps utile, suivre le meilleur chemin et atteindre le but? Nous le demandons, est-ce l'âme? Elle connaît donc l'objectif

actuel? Non, nous répondra M. Tissot, « car on ne connaît pas sans conscience, » et le caractère de la spontanéité « est de n'en avoir pas. » Est-ce un autre qu'elle? Elle est donc mue? Non encore, assurément, reprendront les animistes, puisque, à titre de force spontanée, elle commence elle-même le mouvement. Agirait-elle comme un ressort monté en vue d'une série d'actes prédéterminés? Mais c'est alors une machine, et le mot de spontanéité caractérise fort mal sa manière d'agir et nous trompe par le sens mal défini qu'on lui attribue. Il y a tel dynamisme mécanique qui ne diffère point essentiellement du mécanisme pur ou fatal. Ecoutons M. Tissot. « On doit supposer que « les âmes sont originairement *montées* de telle façon que, dans des circonstances données, elles doivent se déployer involontairement de telle ou telle manière et porter le système auquel elles sont unies à tel ou tel mouvement, sans qu'elles aient plus connaissance, d'abord, de l'harmonie de ce mouvement avec sa fin, que le corps lui-même. » (*La vie dans l'homme*, tom. I, pag. 247.) Si c'est là la spontanéité de notre âme, elle ressemble singulièrement à la spontanéité d'une horloge.

Le péripatétisme contemporain a beaucoup insisté sur la gradation insensible qu'il y a de l'état de conscience à l'état d'inconscience, et réciproquement. Surprenant en acte la volonté la plus éclairée, il l'a montrée, après répétition de ses actes, s'effaçant peu à peu, puis faisant place à une vertu secrète, interne, substantielle, qu'on nomme l'habitude, à un instinct acquis, à quelque chose de caché enfin, dont les actes inconscients remplacent et font mieux que remplacer par leur habileté surprenante, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, les actes de la volonté réfléchie. Mais qu'est-ce donc que l'instinct dit habituel dans les actes les plus compliqués de l'automatisme? Ne nous payons pas d'un mot vide. Quelle est, en définitive, la prétendue vertu secrète, substantielle, qui fait que cet équilibriste très exercé atteint, sur sa corde tendue, d'une manière parfaite, en y songeant à peine, à une série de fins extérieures très difficiles à atteindre? Est-ce la volonté? Non, et pour deux motifs. D'abord, parce qu'elle serait incapable par

elle-même d'atteindre à de pareilles fins, pour lesquelles il faudrait une série innombrable de volontés particulières, aussi harmoniques entre elles et fortement liées que claires, distinctes, précises dans chaque coup de leurs déterminations; ensuite, parce que nous savons tous manifestement que cela n'est pas, et qu'en réalité notre automatisme le plus compliqué réussit d'autant mieux, une fois l'habitude acquise, que notre volonté y prend moins de part. Quand vous ne savez plus, dit Montaigne, comment s'écrit un mot dont vous usez souvent, laissez faire la machine et jouer les doigts. Rappelons d'ailleurs cette remarque doctrinale de M. Cousin : « Pour peu que le spontané se réfléchisse dans la conscience, il cesse d'être le spontané. » Or, d'après la plupart de nos philosophes, l'instinct habituel est spontané; donc il ne se réfléchit pas dans la conscience.

On a soutenu que des actes de la volonté, rapides comme l'éclair, aussi nombreux que la série indéfinie des fins extérieures à atteindre, président aux mouvements automatiques et en assurent la précision. Singulière supposition que celle d'une volonté d'autant plus clairvoyante et meilleure directrice qu'elle est plus passagère, moins réfléchie, ce qui signifie, on le sait, moins éclairée, et appliquée à une série plus complexe. Nous remarquerons que l'automatisme, et non pas le moins habile, peut avoir lieu même durant le sommeil, que le vieux cavalier dort sur son cheval pendant les marches de nuit, suit le mouvement et ne tombe pas. Mais nous reviendrons en instance et nous demanderons qui, dans la triple hypothèse du iatro-mécanisme, de l'animisme ou du duodynamisme, établira le lien entre la matière organisée aveugle, ou bien entre l'âme inconsciente, ou bien enfin entre le principe vital inconscient des physiologistes de Montpellier, et le but actuel très difficile à atteindre? Sauf prédéterminisme, ou harmonie préétablie, (ce qui revient au même), ce lien, s'il n'est pas Dieu, le Dieu clairvoyant agissant actuellement, ne peut pas exister, n'existe pas.

Ne serait-ce point que le péripatétisme suit le mauvais chemin et qu'au lieu d'aller, par voie graduée, des actes esl plus

déterminés de la volonté à des actes de moins en moins déterminés et jusqu'à ceux qu'on nomme inconscients, en dotant ces derniers d'une clairvoyance mystique, imaginaire, supérieure à celle de la volonté et dont celle-ci est l'exemplaire supposé, ne serait-ce point, disons-nous, que toute analyse préalable achevée, il faut aller des actes de l'automatisme considéré ontologiquement dans ses causes possibles les plus probables, à ceux de la volonté même, qui sera dès lors ramenée à n'être plus que ce qu'elle est réellement, une cause spirituelle, une cause occasionnelle, comme l'a enseigné Malebranche, et non une force productive ou cause efficiente, comme l'a enseigné Maine de Biran? Et ne serait-ce point aussi que cette exclusion une fois faite de la volonté soit inconsciente, soit réfléchie, sous le nom de spontanéité, force est bien de remonter encore et d'avoir recours à ce qui est indispensable, au concours du moteur éclairé par excellence?

Tout devient alors facile et clair, tout se comprend aisément dès qu'on a pris cette voie, et la liberté elle-même n'étant plus la transformation d'une spontanéité aveugle, on ne craint plus le déterminisme. Oui, tout devient facile et clair : le mouvement de l'enfant, à peine né, vers le sein maternel; ce réveil à l'heure dite, dont parle Maine de Biran, lorsqu'on s'est promis, avant le sommeil, de ne pas manquer l'heure; la course directe du pigeon vers son nid, dont il a été éloigné de plus de deux cents lieues, dans une cage obscure; ces moyens de vie que préparent à l'avance certains insectes à leurs générations qui ne sont même pas nées; cette industrie si ingénieuse des plus infimes animaux pour la conservation de leur race; tous les actes enfin d'instinct à distance, à longue portée, à longue échéance, ou d'intérêt général, non moins que ceux de la conservation du corps. Au reste, l'organicisme, quelle que soit sa forme, comme l'animisme et le duodynamisme établit une sorte de nominalisme, d'isolement, de séparation des êtres, avec lesquels il est bien difficile, sinon impossible de comprendre les grands rapports qui existent entre les individus et l'espèce, les grandes lois de la conservation, le maintien des moyennes de naissance et de mort, le maintien de l'équilibre

des sexes, etc.; tandis que si, pour la sécurité de ces lois, le principe vital de chacun est en même temps le principe vital de tous, cette conception établit un réalisme plein de lumière. Dieu seul alors est le lien et la raison des choses, qui périssent sans son concours continuel et direct. Qui pourrait dire que, pour la conservation et l'équilibre des sexes, par exemple, une même cause occasionnelle n'appelle pas le moteur éclairé, sans qu'il sorte du cercle de la loi, à pouvoir choisir et à choisir soit A, soit B, soit la formation de tel sexe, soit celle de tel autre, selon le besoin actuel? La loi, pour être, en de certaines circonstances données, celle du libre choix actuel du moteur universel, en sera-t-elle moins la loi?

Donc, en résumé, par exclusion des physiciens, chimistes, organiciens purs et organiciens vitalistes, des animistes et des duodynamistes, nous arrivons à l'*occasionalisme*, à un occasionalisme expurgé, compatible avec l'agir libre, qui va compléter pour nous la théorie de l'homme vivant.

X

Qu'entend-on d'abord par une cause occasionnelle? On nomme ainsi une cause qui est l'occasion efficace d'un effet, sans le produire elle-même par une activité qui lui soit propre; ou bien encore, une cause qui paraît produire un effet, comme la volonté paraît produire directement la contraction du muscle et qui se borne à poser la condition qu'attend une autre cause, la cause efficiente, pour produire elle-même cet effet. Exemple : je veux exercer ma mémoire; ma volonté est la cause occasionnelle : 1° des actes de mémoire successifs produits légalement en moi par l'unique moteur, cause efficiente; 2° du perfectionnement de cette faculté, la mémoire, produit encore par lui. C'est-à-dire que ma volonté a été la cause occasionnelle d'un mode psychologique, puis d'un changement d'habitude, d'un changement de loi, d'un changement de droit. Ou bien encore : je veux remuer mon bras; une volition paraît en produire le mouvement, et elle n'est cependant que la cause qui pose la condition en vertu de laquelle le moteur

agit selon le droit que je possède, c'est-à-dire le droit au mouvement du bras avec plus ou moins de force et d'habileté, d'adresse ou de grâce. Telle est la cause dite occasionnelle. Bossuet, qui n'est guère suspect de bonnes dispositions lorsqu'il s'agit de Malebranche et de ses vues, abonde cependant très résolûment dans le sens de l'occasionalisme, précisément à propos de l'action de la volonté sur le muscle. M. Lens a écrit, dans une note de son édition des œuvres philosophiques de Bossuet, que l'illustre penseur avait été incliné vers cette doctrine par la *prémotion physique* de Saint-Thomas. C'est possible. Toujours est-il que dans son *Traité du libre arbitre* Bossuet s'exprime ainsi : « On doit penser que Dieu qui meut tous les corps, en vertu de certaines lois, en exempte cette petite partie de la masse, qu'il a voulu unir à notre âme, *et qu'il lui plaît de mouvoir en conformité de nos volontés.* » (*Libre arbitre*, chap. 9.) Cela découle au reste de son principe que Dieu est l'unique moteur. Le chapitre XII du beau traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* mérite, à cet égard, d'être lu tout entier. Nous n'en extrairons que ce court passage qui en dit assez : « Ainsi, écrit-il, par un secret merveilleux, le mouvement de tant de parties dont nous n'avons nulle connaissance ne laisse pas de dépendre de notre volonté. Nous n'avons qu'à nous proposer un certain effet connu, par exemple de regarder, de parler, de marcher, aussitôt mille ressorts inconnus, des esprits animaux, des nerfs, des muscles se remuent pour le produire, sans que nous en connaissions autre chose, sinon que nous le voulons et qu'aussitôt que nous le voulons l'effet suit. » Quelle est donc la cause efficiente de tant de merveilleux rapports ? Les principes du maître la déterminent assez clairement pour qu'il ne soit pas besoin d'y insister.

En résumé, il y a quatre ordres de causes : 1° Dieu, la cause première créatrice, motrice, efficiente; 2° toutes les causes extérieures agissant sur nous à titre de causes occasionnelles; 3° la cause instrumentale, c'est-à-dire l'action toute physique de la matière sur la matière, en vertu de l'impénétrabilité et de ce qui en découle ; 4° l'âme libre enfin, cause première seconde,

cause spirituelle et non force, cause occasionnelle et non cause efficiente. Nous allons mettre ces causes en rapport les unes avec les autres, et mettre ainsi la vie spirituelle et corporelle en mouvement.

Tel germe, pour ne pas remonter au delà, est la cause occasionnelle de telle âme, qui est et sera son âme ; ou bien telle âme est la cause occasionnelle de tel germe, qui est et sera son corps. Il n'importe. La série occasionnelle a pu commencer par le corporel, ou par le spirituel, ou par les deux en même temps. Nous ne prétendons pas sonder ici ce mystère de la génération. La cause efficiente n'étant ni la matière inerte et inactive, ni l'âme, cause active spirituelle et non force motrice, la cause efficiente étant Dieu, il est clair que le germe est une cause occasionnelle native, non-seulement par sa constitution originelle, mais encore par tout ce qu'il peut recevoir de ses rapports avec le milieu où il se trouve. Ce qui signifie que toute cause extérieure agissant sur lui est l'occasion d'un mouvement produit dans le germe par la cause efficiente, à moins que l'agent extérieur *mû*, n'agisse à simple titre de cause instrumentale, comme le fer qui divise les tissus. Mais tout mouvement produit dans le germe par le moteur direct et efficient, est à son tour la cause occasionnelle d'un mouvement corrélatif produit dans l'âme par le même moteur. C'est ainsi que le mouvement d'action et de réaction s'enchaîne et que le progrès de l'un appelle le progrès de l'autre. Le contraire est aussi vrai. Le moment vient enfin, avec le concours des causes occasionnelles ambiantes, où la conscience se forme, où l'individu actif et libre se saisit, se connaît. Voilà la cause première seconde, la cause responsable, la cause occasionnelle par excellence qui entre en scène. Son jeu actif amènera dans l'individu les plus profonds changements, et, soit en bien, soit en mal, influera radicalement sur sa destinée. Sa qualité, sa force naturelle dépendent sans doute de la filiation, de l'origine; mais elles dépendent aussi d'une série de causes occasionnelles incalculables.

Une question se pose aussitôt : Quel est le mode d'union de l'âme et du corps? Est-ce, entre les deux, une union physique

et directe ? Non : nous nions la communication des substances ; nous ne la nions pas en arguant de la distinction profonde de l'âme et du corps, de la nature même des deux substances, de l'essence antinomique du simple et du composé, comme l'ont fait les cartésiens, puisque Dieu qui est indivisible, comme l'âme, agit bien enfin sur notre monde étendu, figuré, mobile ; mais nous la nions en nous appuyant sur l'impossibilité qu'il y a de comprendre, avec cette hypothèse, les mouvements des habitudes et des instincts. Là est la pierre angulaire de la théorie des causes occasionnelles. C'est la complète impuissance du prétendu spontané inconscient, non moins sans doute que la difficulté de concevoir ces entités, qu'on nomme propriétés, facultés, vertus substantielles, qui fondent la doctrine du droit ou du concours réglé. Si Maine de Biran avait établi que la volonté agit directement sur le muscle, en tant que cause efficiente, tout serait dit, nous l'avons vu ; de par ce principe qu'on ne multiplie pas les causes sans nécessité, l'occasionalisme serait vaincu : mais il n'en va point ainsi. Si M. Peisse et M. Bouillier avaient prouvé que la sensation de la vie, la sensation continue de l'organe et de sa forme, est le signe d'un rapport de causalité directe ou d'immédiation entre l'âme et le corps, il n'y aurait plus de doute ; mais ils n'ont fait que signaler une relation intime, qui ne prononce pas sur le mode d'union des deux substances. Mon corps est étendu, toute sensation localisée paraît participer de son extension ; en est-elle moins pour cela un fait spirituel, un mode de la conscience, indivisible de sa nature ? Non, sans doute ; toute sensation est simple, en tant que mode de ce qui est simple. Donc, d'un côté, dans le corps étendu, la figure et le mouvement, rien de plus, et de l'autre, dans l'âme, la sensation cause occasionnelle d'idées, de sentiments en elle, et de mouvements du corps. Quel rapport s'établit entre les deux ordres, entre le corporel et le spirituel ? Nous l'avons indiqué, ce rapport, et nous l'avons fondé sur des raisons métaphysiques, il est occasionnel, il ne peut être qu'occasionnel. Dieu est donc le lien, le sommet du triangle ; de ce point suprême descendent deux lignes, dont l'une atteint l'âme, l'autre le corps ; de là leur union intime, parfaite, réglée,

mais occasionnelle. L'union serait-elle plus intime si elle était directe? Nous affirmons que non, car elle serait aveugle et incapable de produire, en fait de phénomènes, tout ce qu'elle produit. En résumé, l'homme est une unité harmonique, dont l'activité libre, la personnalité, est le centre, et dont Dieu est le lien éclairé et tout-puissant.

Mais prenons l'homme complet et regardons-le vivre. Il est affecté de différentes manières par tous ses sens, par toute la surface de son corps, et, même sans contact avec l'extérieur, il sent presque en permanence et vaguement son corps. Qu'est-ce que sentir? Sentir, c'est ce que nous savons tous et ce que nous ne définirons jamais. Seulement n'oublions pas qu'il n'y a pas de sensibilité hors du moi sentant, et que c'est détourner ce mot de sa stricte et légitime application, que de s'en servir à la fois pour des phénomènes organiques et hyperorganiques. La vraie sensibilité est une aptitude de l'âme à être modifiée par une cause qui n'est que l'occasion de la modification toute spirituelle qui constitue le fait psychologique sentir. Donc la sensation appartient essentiellement au moi, à la vie de la conscience; gardons-nous de la confondre, comme les physiologistes ne l'ont que trop fait, avec les conditions, avec la matière de la sensation. Tout ce qui se passe dans l'organisme, en vertu de certaines forces, en tant qu'évolution de la matière vivante, suppose une aptitude distincte de la sensibilité proprement dite, il n'y a point de vie sensitive impersonnelle capable d'absorber la personne, comme le suppose Maine de Biran; enfin ces termes abstraits : *sensibilité organique*, *sensibilité animale*, dont use la physiologie, sans trop savoir ce qu'elle dit, représentent des faits qui sont éloignés de la vraie sensibilité de toute la distance qui sépare la matière de l'esprit, le composé du simple. La localisation de la sensation ne change pas la nature de ce phénomène, qui n'est, nous le répétons, que le moi sentant. La localisation n'est que la détermination du lieu par lequel le sujet est sentant, et n'ôte rien à la nature hyperorganique du sentir. Le mystère de l'union du simple et du composé n'est pas plus ni moins redoutable ici qu'ailleurs.

La physiologie moderne s'est abusée à ce point qu'elle a pris un effet pour une cause, qu'elle a créé une sorte d'*être sensation*, vivant de sa vie propre en dehors du moi, et dominant tous les phénomènes physiologiques. Maine de Biran prétendit faire cesser cette illusion; mais tout en relevant, à propos des diverses sensibilités de Bichat, une amphibologie grosse d'erreurs, il n'a pas su éviter une confusion du même genre, et sa manière de concevoir la sensibilité animale lui ôte le droit de se plaindre des conceptions de ses devanciers. « Otez, écrit-il, la conscience ou le moi d'une sensation, que reste-t-il? Rien ou un pur abstrait, répondent nos métaphysiciens; je prétends, moi, que ce qui reste encore est un fait considérable, un mode positif de l'existence animale, qui constitue la vie tout entière d'une multitude d'êtres, auxquels nous accordons avec raison une sensibilité et tout ce qui en dépend, sans être nullement fondés à leur accorder un moi. L'organisation purement nerveuse et sensitive absorbe la volonté et aveugle l'intelligence. » (*Rapport du phys. et du moral.*) Il s'agit de savoir si la distinction plus ou moins claire du moi et du non-moi n'existant plus, il peut y avoir impression sensible. Il est certain que le choc de la cause que nous sommes contre la cause qui n'est pas nous, en d'autres termes que la sensation suit pas à pas tous les degrés d'obscurité et de lumière qui existent entre une personnalité, une volonté bien claire, bien déterminée, éminemment réfléchie, et cet état obscur auquel la volonté descend par une dégradation successive, jusqu'à ce qu'elle cesse de se manifester, en tant que phénomène de la conscience. A dater de ce moment, la raison s'épuiserait en vain à concevoir quelque chose d'analogue à la sensation. Ce serait concevoir un mode du moi sans le moi, de la personnalité sans une personne, un être de raison, que la conscience n'atteint pas, puisqu'elle n'est plus, et que l'œil ne voit pas, puisqu'il ne voit que des organes. N'est-ce donc pas là la plus vaine de toutes les chimères? Sans doute, la sensation participe de l'obscurité de la conscience, comme elle participe du haut degré de clarté qui appartient à la réflexion; cependant si, de la pleine réflexion nous rentrons peu à peu dans notre virtualité substan-

tielle, s'il y a diminution, puis absence complète de détermination personnelle, nous ne voyons plus une seule place pour le phénomène psychologique, ni, par conséquent, pour la sensation. Que serait donc une sensation absorbant la personne? Rien. Il n'y a pas plus d'image sans moi imaginant que de sensation physique, localisée ou non, sans moi sentant à un degré quelconque.

Il y faut insister, car ces singulières entités de Maine de Biran, dites sensations animales absorbant la personne, entretiennent un lien de parenté très étroit avec les idées sans conscience et les prétendues propriétés, facultés, vertus substantielles du péripatétisme contemporain, que nous nous efforçons de repousser au nom du véritable esprit cartésien et du besoin que nous avons d'idées claires. Je pique un homme endormi, qu'arrive-t-il? Ou bien il ne fait pas le moindre mouvement, ou bien il témoigne par un signe que l'attaque n'est pas restée sans résultat. Nous admettons un réveil exempt de souvenir et nous nous demandons s'il y a eu sensation? Comment répondre, puisqu'il n'a pas été possible de lire dans la conscience du patient pendant le moment de l'expérience? Maine de Biran aurait donc admis, dans cette circonstance, une situation sensitive impersonnelle. Nous dirons, nous, simplement qu'une modification plus ou moins obscure du moi a pu passer dans la conscience sans y laisser de souvenir et réaliser ainsi une sensation d'un ordre inférieur; ou bien qu'en l'absence de toute personnalité un simple mouvement de l'organisation, effectué selon certaines lois, a pu répondre à la provocation extérieure. Pourquoi, en effet, les lois de la vie ne détermineraient-elles pas des contractions, des mouvements, abstraction faite de toute vraie sensation, par un mécanisme analogue à celui qui, sous l'empire du monde inorganique, détermine un dégagement d'électricité, lorsque certains corps se rencontrent? Pourquoi le terme sensation, s'il n'est pas exclusivement le signe d'un fait de conscience, serait-il moins propre à représenter, par abstraction, les mouvements de la matière inorganique que ceux de la matière organisée? Que voyons-nous, de part et d'autre, sous l'empire de différentes lois? L'étendue corporelle,

la figure, le mouvement, des choses divisibles. Hâtons-nous de faire cesser de tristes confusions et cherchons la sensation ailleurs. D'où il faut conclure que les termes *sensibilité organique*, *sensibilité animale* des physiologistes sont équivoques et dangereux en ce qu'ils paraissent attribuer à l'organisation une aptitude qu'elle ne possède pas, et qu'enfin la conception d'une vie sensitive absolument impersonnelle est vide de sens.

Donc, au point de vue de l'occasionalisme, lorsqu'un fer chaud me touche et que je le sens, que se passe-t-il? Abstraction faite de son action instrumentale directe, voici ce qui se passe dans l'ordre vital proprement dit. Le rapport du corps chaud avec l'organe est l'occasion, la cause occasionnelle de l'intervention réglée, légale, du *principe vital*, de l'unique moteur qui produit dans la matière organisée certaines figures et certains mouvements, lesquels sont, à leur tour et du même coup, la cause occasionnelle de l'action du principe vital sur l'âme qu'il modifie en sensation, en moi sentant, d'une manière légale, réglée. Mais, prenons-y garde, dans toute sensation, il y a, comme nous l'avons écrit, du passif et de l'actif à divers degrés; or voilà que ces modes de l'âme deviennent, eux aussi, des causes occasionnelles d'idées, d'images, de sentiments, de désirs, des causes occasionnelles, par suite, de mouvements y relatifs dans le corps, dans les organes, nouvelles causes occasionnelles posées et qui en suscitent d'autres, le moteur ne cessant jamais d'agir, de satisfaire à la loi; telle est la vie. Le milieu de ce cercle aux rayons infinis est la personnalité humaine, en qui se fait, pour ainsi dire, la centralisation au premier degré; mais au-dessus de ce cercle et de son centre et de sa circonférence et de ses rayons, est l'unique moteur, et c'est en lui que se fait la centralisation au degré suprême; car outre qu'il lie étroitement toutes les parties du corps entre elles, et l'âme au corps, il lie l'individu à l'espèce, les espèces entre elles et au monde, le monde à l'univers.

Ce que nous avons écrit du toucher, nous pouvons l'écrire, sans en retrancher un mot, de la vue, de l'audition, du goût. Mais nous remarquerons que cette manière de concevoir les sensations renferme la théorie des idées, ou l'explication des

facultés de l'âme en exercice; elles ne sont toutes, en définitive, que le moi modifié de différentes manières par le moteur et toujours plus ou moins actif dans ses modifications. Nous n'en avons même pas excepté, on le sait, la raison, cette faculté supérieure, qui a pour caractère l'impersonnalité et qui cependant ne saurait être conçue, en tant que phénomène de notre esprit, dans une impersonnalité absolue, puisque une pareille situation, par rapport à l'homme, serait le néant de la conscience. Il n'y a, encore une fois, d'absolument impersonnel, dans ce mode de l'âme qu'on nomme l'idée nécessaire, que la cause active et universelle, qui produit le mode, en y laissant une marque divine qu'on ne méconnaît pas, pour si peu qu'on y regarde.

XI

Telle est, à grands traits, la théorie métaphysique de la formation et des fonctions du corps humain vivant, étroitement uni à son âme; nous avons indiqué leur mode d'union; nous avons même essayé d'ébaucher une théorie des idées; il nous reste à dire un mot de celle des habitudes, au point de vue de l'occasionalisme, puis à conclure.

Prenons pour exemple la mémoire considérée particulièrement sous cette forme qu'on nomme la mémoire mécanique. D'où vient que je sais vingt vers, après les avoir lus une ou deux fois, de manière à ne jamais les oublier? D'où vient qu'après les avoir lus cent fois, telle personne n'en conserve pas le moindre souvenir? Qu'est-ce que la mémoire? En soi, le fait primitif de mémoire est aussi inexplicable et inconnu que l'essence de l'âme. Mais enfin, tel corps étant donné, uni à telle âme, la mémoire sera puissante ou faible. Cela signifie pour nous qu'en vertu de telle cause occasionnelle relative au corps, c'est-à-dire de telle figure et de tel mouvement, qu'en vertu de telle autre cause occasionnelle relative à l'âme, innée ou acquise, le moteur doit produire, à l'occasion de telle circonstance, selon un droit fixe, certains modes de la conscience qui sont des souvenirs. Ce droit permanent est précisément ce

qu'on nomme une *habitude*. Or l'habitude est de deux sortes, innée ou acquise. Evidemment le droit habituel varie selon les personnes; la loi n'en est pas moins fixe, immuable, le droit n'en est pas moins réglé; quiconque sera absolument mon pareil, aura le même droit que moi à l'action de la cause efficiente. Mais pourquoi des différences de droits, des inégalités? Nous ne le cherchons pas ici, et c'est une tout autre question. Ce que nous constatons derechef, c'est que l'habitude, innée ou acquise, de se souvenir plus ou moins facilement, abstraction faite des conditions fondamentales du phénomène, n'est rien de substantiel en nous, n'est rien qu'un droit à obtenir ou n'obtenir pas de la cause supérieure le passif du phénomène. Ce qui s'applique à une habitude s'applique à toutes, qu'elles soient innées ou acquises, passives ou actives, physiques, morales ou intellectuelles. C'est ainsi que de bonnes habitudes acquises deviennent à la fois une récompense et un secours, que le progrès appelle le progrès, comme la chute appelle la chute.

Que si, nous le supposons, une sensation vient à naître sur le fondement d'une cause occasionnelle, extérieure ou autre, l'inné plus l'acquis, ce qui établit le droit de tout ordre, n'obtiendront pas évidemment la même série chez tous les hommes. C'est que les droits naturels et les droits acquis ou mérités varient à l'infini, et que les séries phénoménales suivent les droits, sans jamais excéder l'essence homme, quelle que soit leur variété. Ainsi le créateur a pu broder la diversité sans fin des caractères sur l'inaltérable unité de l'espèce. Mais d'où vient l'acquis? De l'exercice de la liberté, qui est la cause occasionnelle par excellence (après l'innéité et le milieu intellectuel et moral où l'individu se trouve placé) pour fonder le caractère. Sans doute, en fait d'habitudes, la même somme d'actes libres ne fait pas autant pour celui-ci que pour celui-là. Pourquoi? Nous le répétons, parce qu'elle n'opère pas sur la base de la même innéité, sur celle des mêmes circonstances. Donc le droit est toujours une résultante des plus complexes dans ses éléments générateurs.

Mais nous remarquerons que, de même que l'inné, eu égard

aux facultés de l'âme, a son fondement sur certaines conditions organiques, l'acquis a aussi son fondement sur un organisme lentement obtenu. L'organe, dit-on, se perfectionne par l'habitude. Nous ne répondrons pas non. L'organe, lent dans ses évolutions de croissance et de décroissance, prête aux habitudes, quelles qu'elles soient, une cause occasionnelle d'une certaine durée, ce qui signifie un droit d'une certaine stabilité, que la liberté ne modifie pas du jour au lendemain, à tout vent de caprice. Nous avons parlé des caractères; tels sont leurs fondements corporels. Tout peut progresser et décroître en nous, y compris la liberté, ce qu'il y a de plus inviolable au fond de la conscience. La volonté se fortifie par l'exercice, comme elle dépérit par l'abandon qu'elle fait d'elle-même. Comment son droit change-t-il? Ou, si l'on veut, comment sa puissance change-t-elle? Est-ce par le changement de l'accessoire, du milieu où elle s'exerce, des conditions organiques, des mobiles, des motifs, par le changement du passif? C'est très probable. Mais aussi, mais dans son étoffe même, dans son fond spirituel, la cause efficiente, celle qui a créé et travaille en nous, ne peut-elle rien changer? Ne peut-elle, selon une certaine loi, et sur le fondement de certaines causes occasionnelles, sans altérer l'identité de la personne, y apporter une modification substantielle? Nous n'y apercevons aucun obstacle.

Tel est, dans son ensemble, le jeu de l'occasionalisme et telle est la vie de l'homme selon cette hypothèse métaphysique. Nous comparerons, pour dernière épreuve, l'occasionalisme à l'animisme, le moteur clairvoyant à la spontanéité inconsciente sur un exemple déjà produit de l'ordre psychologique.

Je veux, mais d'une volonté sommaire, générale, réunir, prononcer selon leur rapport exact, tous les mots d'un discours en vers, inscrit dans ma mémoire. Ils coulent sans nul effort et comme involontairement, une fois le mouvement commencé, et si quelque obstacle m'arrête, la volonté ne peut rien pour le rompre; il faut que d'elle-même, malgré l'obstacle, la veine se prenne à couler de nouveau. D'où vient-elle? quelle puissance cachée lie si étroitement et d'une manière si perspicace

les mots aux mots? Sont-ils donc pensés secrètement dans le fond substantiel de l'âme? A peine apparaissent-ils dans la conscience avant d'être prononcés. Ils naissent, ils surgissent de ce fond que nos animistes nomment l'inconscient, avec la parole elle-même. Etaient-ils rangés en ordre dans l'inconscient? Supposition ridicule! Non, ils n'étaient que mon droit à les obtenir. Ne croirait-on pas, à entendre nos philosophes, qu'idées et mots sortent d'eux-mêmes tout habillés de la coulisse où ils étaient cachés et qu'ils entrent en scène? S'ils avaient leurs milliers de conditions organiques particulières et non une condition organique générale et fondamentale, que faisaient dans l'organe, sans produire leur effet, ces multitudes accidentelles, changeantes, de configurations intérieures? Et s'ils avaient dans l'âme leurs conditions substantielles ou seulement modales, qu'étaient-elles, ces conditions, et que faisaient-elles? Il faut en finir avec l'illusion. L'improvisation toute spontanée d'un discours appris, je le suppose, il y a dix ans, cette série toute spirituelle à atteindre est aussi bien hors de la portée de l'aveugle inconscient que la série extérieure que nous avons proposée à l'habileté d'un équilibriste. Il n'y a d'explication possible de ces remarquables phénomènes que par la théorie du droit. Levons maintenant quelques objections.

XII

L'animisme nous a fait remarquer, par l'organe très autorisé de M. Franck : « que si l'âme suffit à tout, l'intervention d'un principe vital distinct de l'âme devient inutile et inadmissible. » Oui, si l'âme suffit à tout; mais il n'en va point ainsi, nous venons d'en faire la preuve. Au reste, il faut s'entendre sur cette supposition d'un principe vital distinct de l'âme. S'agit-il d'une seconde âme, du principe vital des duodynamistes? Nous reproduisons le vieux précepte : *non sunt entia multiplicanda præter necessitatem*. Mais si le principe vital est Dieu, l'unique moteur, si l'âme, loin d'être une force, une cause efficiente, n'est qu'une cause occasionnelle, alors même qu'elle veut, nous ramènerons toutes les prétendues causes efficientes, sauf

la cause instrumentale, à la seule vraie, à l'unique moteur.

L'animisme, d'après M. Bouillier, « explique mieux que toute autre doctrine l'unité humaine, la communauté d'action de l'âme et du corps, leur réciprocité. » Cela peut-être, s'il y a, comme le veut Stahl, une sorte de conscience derrière la conscience, une portion de l'âme qui est un clairvoyant caché; mais si le moteur de l'animisme, tel que le comprend et l'enseigne M. Bouillier, est inconscient, nous nions non-seulement la supériorité de cette doctrine, mais sa viabilité. Elle n'explique point, nous l'avons vu, l'unité de l'homme, ses habitudes, ses instincts; elle explique encore moins, peut-être, les étranges contradictions de sa nature, les antagonismes profonds qui sont en lui : en définitive, à y bien regarder, elle n'explique rien! Sans la clairvoyance, non pas vague, mais haute et accomplie du moteur, nous ne comprenons plus rien, en effet. Et lorsque l'animisme inconscient demande au duodynamisme comment le moi séparé de la vie du corps peut savoir ce qui se passe dans le principe vital et tient si bien à ses ordres ce principe, dont cependant toutes les opérations sont fatales et instinctives, nous sommes induits à demander à l'animisme, à notre tour, s'il est beaucoup plus facile de comprendre comment le moi non séparé de la vie du corps sait ce qui se passe au fond de l'âme, au fond de l'inconscient? Comment il assujettit à ses ordres l'aveugle spontanéité, dont, nous a-t-on appris, toutes les opérations sont *fatales?* (Voir *La vie dans l'homme* de M. Tissot.) En somme, nous ne pouvons apercevoir la vraie clarté que dans l'harmonie préétablie de Leibniz, que nous repoussons, ne voulant pas de son déterminisme, destructif de la liberté, ou dans l'*occasionalisme*, qui, bien compris, fait une part suffisante à la personnalité, à la liberté, et nous rapproche de Dieu, sans redouter le panthéisme.

Mais, autre difficulté, l'animisme demande : « Où est l'âme, quand nous sommes à l'état d'embryon, mais déjà vivants dans le sein maternel? » (M. Bouillier.) Où est l'âme, entend-il, si elle n'anime pas déjà le corps? Nous répondrons : l'âme est produite en même temps que la vie, et son rôle de cause occasionnelle est au moins un motif aussi valable de sa présence

que peut l'être son rôle de cause efficiente, dans l'hypothèse de l'animisme, rôle qu'elle est incapable de remplir. Dans l'hypothèse du concours réglé, que nous défendons, l'âme émerge, s'élève progressivement avec la vie, jusqu'au plus haut degré de la raison et de la liberté; mais cela de par le jeu des causes occasionnelles et des autres causes, et à travers un progrès d'autant plus intelligible et ordonné, que le principe vital est plus éclairé et plus puissant.

L'animisme contemporain blâme à bon droit Claude Perrault et Stahl d'avoir prétendu que l'âme a une idée parfaitement claire de l'action qu'elle exerce sur le corps; il croit dire mieux en affirmant que l'âme fait d'elle-même cet admirable travail sans en avoir aucune idée. M. Franck, cet ami si sincère des idées claires, a appelé cette visée *un animisme modéré,* qui s'explique et se justifie, *par la puissance de l'instinct.* Qu'est-ce que l'instinct? Selon cet honorable maître, il y en a deux, dont l'un est complétement aveugle, *c'est celui qui produit l'industrie de certains animaux,* tandis que l'autre tient une place intermédiaire entre l'instinct aveugle et une conscience réfléchie. Mais d'abord, est-elle bien réellement aveugle, comme le croit M. Franck, cette force active qui produit l'industrie de certains animaux? Si un inconscient est capable de réaliser *spontanément* et *aveuglément* de pareilles merveilles, comment nous défendrons-nous contre l'hypothèse du Dieu inconscient de Hartmann? On donne à cette théorie point d'appui et levier, et l'on se plaint d'elle! Si l'âme aveugle organise *proprio motu* si admirablement son corps, et si l'abeille ignore absolument ce qu'elle fait, lorsqu'elle déploie, *virtute sua,* son admirable géométrie, pourquoi n'y aurait-il pas un organisateur suprême et inconscient de l'univers? Tel devrait être le dernier mot des animistes, si l'âme, comme ils l'enseignent généralement, est autonome, si elle n'est pas seulement *un grand ressort.* Mais l'autre instinct, cet intermédiaire entre l'instinct aveugle et notre conscience réfléchie, est-il donc un peu moins que le libre et un peu plus que l'aveugle! Alors qu'est-il? L'honorable M. Franck essaie de le définir par voie d'exemples. « J'ai fait remarquer, écrit-il, comment l'habitude

nous ôte par degrés le sentiment de la liberté. » L'instinct de l'âme organisatrice serait donc quelque chose d'analogue à cette puissance secrète que l'on nomme l'habitude. Nous nous sommes demandé déjà ce que c'est que l'habitude? Si c'est quelque chose qui existe dans la conscience d'une manière claire ou obscure, à un degré quelconque, c'est une pensée, un sentiment, une sensation, une idée ou une volonté; on ne le prétendra pas. Si c'est quelque chose de secret, de caché derrière la conscience, de substantiel; nous en appelons à nos principes, ou ce n'est rien, ou c'est *un droit*. « Il y a en nous, écrit encore M. Franck, des dispositions, *des affections latentes*, qui demeurent à l'état d'incubation, jusqu'à ce qu'une occasion les fasse éclore. » Soit : mais que sont-elles en nous? C'est là qu'est le problème! M. Tissot reproche à quelque psychologues contemporains leurs *idées endormies, assoupies* dans l'âme; il les appelle *des entités*. Quel nom donnerait-il aux *affections latentes?* Et qu'en dirait Malebranche, lui qui se montrait si sévère à l'endroit des *propriétés*, des *facultés?* Les affections latentes et par conséquent *inconscientes* seraient cependant moins aveugles, nous venons de le voir, que la cause qui produit l'industrie des castors ou des abeilles! Quel que soit le respect que nous professions pour les vues philosophiques de M. Franck, nous doutons que l'on puisse extraire des analogies qu'il propose quelques éclaircissements sur l'art profond des âmes inconscientes organisatrices et motrices du corps vivant.

Mais l'animisme contemporain a cru découvrir « un sens particulier et intérieur de la vie, qui, immédiatement et par lui seul, nous avertit de tous les faits de notre existence animale, nous met en communication directe avec toutes les parties de notre corps. » (M. Bouillier, *Le principe vital.*) Il faut constater la réalité de ce fait, ce sens vital, le ramener à d'exactes proportions et l'expliquer. Il n'est, en définitive, ainsi que l'a fort justement remarqué M. Albert Lemoine, qu'une vague sensation de notre corps et de nos organes. Quel homme pourrait prétendre qu'il assiste à la sécrétion de ses reins? Mais cette sensation confuse montre-t-elle mieux qu'une sensation

clairement perçue que le mode d'union des deux substances, âme et corps, est immédiat? Accuse-t-elle une causalité réciproque et directe? Non : et c'est à un tout autre ordre de considérations, nous l'avons vu, qu'il faut s'adresser pour éclaircir ce mystère, si faire se peut. Que si, par cet ordre de considérations, l'occasionalisme était proposé à titre de doctrine claire et probable, entre toutes, il ne laisserait pas d'expliquer, dans toutes ses délicatesses, le *sentire vitaliter* de M. Peisse et de M. Bouillier.

Mais, reprend ce philosophe : « D'où vient la pensée qui surgit tout à coup au fond de ma conscience? D'où m'arrive l'ennui vague qui me surprend sans motif au réveil? D'où me viennent-ils, s'ils ne sont pas la suite d'un travail secret dans l'âme, pendant le sommeil, et en quelque sorte *d'un discours commencé?* » Il suffit, répondrons-nous, qu'une influence intérieure ou extérieure, un rapport quelconque de l'être vivant avec tout ce qui peut l'influencer, l'aliment de toute nature, l'air dont le sang a besoin, l'impondérable qui nous excite, une préoccupation antérieure, crainte, incertitude, espérance, jalousie, amour ou haine, qu'un fait quelconque, physique ou moral, ait posé l'*occasion,* la cause occasionnelle, pour qu'il y soit légalement satisfait par la vraie cause efficiente. Qui ne voit que dans les rapports innumérables de la vie, et dans son mouvement d'une complexité illimitée, il y a place pour toutes les occasions (autant de causes), pour tous les appels, et pour autant de réponses soit immédiates, soit peut-être aussi à échéances, du moteur universel? De là ce monde infini de nuances spirituelles, sensitives ou autres, ce monde ondoyant et changeant, et ces étranges crépuscules au milieu desquels flotte notre conscience, alors même qu'elle veille, mais surtout lorsqu'elle s'abandonne et s'endort! Quel argument de doctrine en peut-on sérieusement tirer, pour décider du mode d'union des deux substances?

Mais M. Franck, rappelé au vrai par la sagesse et la mesure naturelles à son clair et ferme esprit, a clos son apologie du néo-animisme par les lignes suivantes, qui seront peut-être de nature à ébranler la foi de M. Bouillier et de bien d'autres.

« Malgré tout ce que nous venons d'écrire, l'intervention de l'âme dans chacune des fonctions de l'organisme, comme principe unique de la vie, n'est pas un fait qui puisse être constaté directement par l'expérience, ainsi que le sont ces fonctions elles-mêmes, ou les actes de la volonté et de l'intelligence. Par conséquent, l'animisme n'est qu'une explication philosophique des rapports de l'âme avec le corps, admise sur la foi des raisonnements, de l'induction, de l'analogie, *et qui se défend beaucoup mieux par l'incohérence et la faiblesse des explications contraires*, *que par sa propre évidence.* » Nous souscrirons à ce verdict, sauf une réserve, c'est qu'il n'aura de vigueur que jusqu'au jour où le cartésianisme a détrôné la scolastique. Si depuis ce moment l'animisme s'est trouvé derechef en présence de tout ce qui peut faire son succès négatif, à savoir la faiblesse et l'incohérence des doctrines qu'on lui oppose, la faute en est à ceux qui ne veulent être cartésiens que par la méthode, et qui désertent en métaphysique nos saines traditions. Qu'on revienne au vrai, qu'on renonce au chemin obscur ouvert par Maine de Biran, admirateur profond de Leibniz, pour ce qui semble être si vivant dans son grand système, l'*activité,* son admirateur et son continuateur mal inspiré, nous osons l'écrire contre le courant du jour, lorsqu'il a cru donner plus d'air et de liberté à la doctrine du maître, en rétablissant, par la théorie de l'action directe de la volonté sur le muscle, la communication des substances. Ce jour-là, Maine de Biran et ceux qui l'ont suivi sont rentrés, bien qu'ils en aient, dans le péripatétisme et le moyen âge, principalement par leurs vues sur le mouvement et la vie, vues qui aboutissent, de nécessité, aux entéléchies, formes plastiques, archées, monades leibniziennes, principe vital des duodynamystes, âmes inconscientes des animistes, facultés, propriétés, vertus secrètes, formes substantielles des scolastiques, termes sans objets précis, vains fantômes d'une philosophie qui n'aurait jamais dû revenir ! Lorsqu'on veut faire de Leibniz, non pas le continuateur de Descartes, en philosophie, ce qui est impossible, mais son successeur parmi les maîtres de la pensée, il faut sacrifier résolûment, entre autres visées, à l'harmonie préétablie, à la non-

communication des substances et à l'automatisme universel ! Il y a mieux à tenter, croyons-nous ; c'est de relever, en psychologie comme en métaphysique, la grande tradition française, celle de nos glorieux cartésiens.

Dr P. Garreau.

PREMIER APPENDICE

Eclaircissements sur quelques notions fondamentales.

Nous sommes en possession des idées de *causalité* et de *substantialité*, parce que nous sommes substance et cause, sinon force motrice, comme on l'a prétendu, et, dans la cause que nous sommes, nous trouvons l'idée d'unité. Mais l'âme ne sait pas seulement qu'elle existe, qu'elle peut être cause, et qu'elle est une, d'une unité réelle, indivisible ; elle sait aussi qu'elle dure. Comment le sait-elle ? Est-ce la mémoire seule, comme l'a pensé Royer-Collard, qui nous apprend que nous durons ? Nous ne le croyons pas, car si le sentiment de la durée est fondé, ainsi que le remarque ce penseur illustre, sur celui de notre activité continue, ce dernier est un fait actuel de la conscience. La conscience actuelle n'est-elle donc rien dans la durée ? Et ne nous apprend-elle rien, sous l'œil de la raison ? Qu'est-ce qu'un actuel sans aucune durée, sinon le néant de la conscience ? Et qu'est-ce que l'absence de ce néant, sinon la connaissance du moi qui dure ? La mémoire sans doute intervient dans le phénomène et répand beaucoup de lumière sur le détail du passé, mais elle ne fonde point cette certitude parfaite que nous avons d'être et d'être identiques, de persister dans l'être, en un mot de durer. La mémoire est subjective, relative, variable ; notre certitude de durer est entière, absolue. Donc nous connaissons notre durée comme notre être même, par un développement de l'intuition. Voilà ce que nous affirmons contre l'idéalisme subjectif, entre autres, et nous prétendons que toute autre manière de parvenir à la notion de

durée ne fonde que le scepticisme. La raison fait le reste, et conçoit l'idée objective ou ontologique, de l'être persistant dans l'être, comme elle a conçu les idées de substantialité, de causalité, d'unité. C'est elle aussi, la raison, qui applique irrésistiblement ces conceptions à l'extérieur, à ce qui est hors de nous.

Mais y a-t-il un extérieur? Oui : tous nos sens nous le livrent, tous nos sens à la fois nous font sortir de nous-mêmes, bien que Royer-Collard refuse ce privilége à l'ouïe, à l'odorat, au goût, et malgré l'opinion des philosophes qui ne le concèdent qu'au toucher seul. Pour le toucher, cela ne fait aucune difficulté, puisque outre la sensation qui est en nous, il nous donne clairement et distinctement, hors de nous, une série de points résistants, quelque chose d'étendu, de figuré, de mobile, et que c'est là précisément ce qu'on nomme la perception externe. Mais nous nions que les autres sens soient incapables de perception. Sans doute lorsque nous entendons un son, lorsque nous contemplons un objet, notre conscience ne nous avertit ordinairement d'aucune sensation localisée, d'aucune sensation physique proprement dite, comme dans la perception tactile; mais indépendamment de l'organe, et comme s'il n'était pas là, elle nous avertit d'un fait, le choc du moi contre une cause qui n'est pas lui. On pourrait nommer ce choc *une sensation intellectuelle*, pour le distinguer de la sensation physique et du sentiment. S'il y a choc contre la cause non moi, il y a perception de l'extériorité. Que, dans ce cas, le rapport de la conscience avec le monde soit un rapport médiat, nul n'en doute; qu'il se passe dans les organes de l'ouïe et de la vue quelque chose d'analogue à ce qui a lieu dans les organes du toucher, une série de vibrations, c'est probable; toujours est-il que la sensation et la perception intellectuelles ont leur manière d'être et leur réalité.

En tout état, nous sommes en rapport avec le monde, avec les corps, avec le résistant étendu, figuré, mobile. Qu'y a-t-il dessous, ou qu'est-ce que la matière? Nous n'en sommes pas là. Ce que nous savons déjà, de toute certitude, de par les lois de la raison, c'est qu'il y a un être corporel, un être étendu,

qui persiste comme nous dans l'être. Sur quel fondement plus clair et plus solide que celui de cette affirmation première s'appuierait-on pour la contester? « La même loi, dit Royer-Collard, qui fait trouver le sujet dans la première sensation, fait sortir la substance matérielle de la perception de ses qualités; là s'arrête l'analyse comme à une loi primitive de la croyance humaine; expliquer un fait, ce n'est que le dériver d'un autre fait; et il y a un terme où il faut s'arrêter. » Or, en est-il un, où l'on puisse s'arrêter plus clair et plus distinct que celui de l'existence d'un monde corporel et réellement étendu, figuré, mobile, durable? Quiconque ne s'arrête pas là est voué à l'idéalisme, au doute sur l'existence du monde des corps, finalement au scepticisme! Si la critique leibnizienne atteint le cartésianisme, la critique de Kant atteint plus sûrement encore le leibnizianisme. Leibniz, en niant la qualité première, fondamentale des corps, l'extension corporelle, à titre de *qualité essentielle*, et en ne s'arrêtant qu'à la force, qu'à des groupes de forces simples, qu'il appelle des monades, à une substance indivisible de la corporéité, a été trop loin, ou n'a pas été assez loin; si l'extension réelle, en effet, est illusion, tout est illusion. Que parlez-vous de forces, de monades? Il n'y a peut-être que le moi d'un idéalisme raffiné, le moi transporté hors de lui par sa propre puissance? Comment éviter ce suprême écueil? En nous arrêtant où Royer-Collard nous a montré qu'était la borne de l'analyse. Ainsi ferons-nous, dans le deuxième appendice, en défendant, au moins dans son esprit, la notion cartésienne de la matière.

Mais, outre les conceptions de substantialité, de causalité, de durée, d'extension, de corporéité, nous appliquons à l'extérieur celle d'*unité*. Nous citerons à l'appui de cette vérité un passage concluant de M. le professeur Delayant sur Royer-Collard. « Dès que nous avons saisi l'unité et l'idée d'unité, en nous, elle acquiert immédiatement et nécessairement un caractère d'universalité auquel l'esprit ne peut plus se soustraire; il la trouve ou il la porte partout. Dans ses propres opérations, elle détermine ou elle devient cette loi, sans laquelle il n'y en a pas d'autre, que deux propositions contradictoires ne peuvent être

vraies ni fausses en même temps ; dans la conception générale du monde, elle nous fait trouver l'harmonie, la convergence ; dans la conception du monde externe en particulier, c'est elle qui nous fait envisager une réunion de parties comme un tout, qui, dans les corps dont la nature est d'être multiple, comme la nôtre est d'être simple, nous fait trouver ou mettre au moins une unité de concours ; qui enfin nous fait voir chaque objet individuellement à l'aide de la forme ; car qu'est-ce que la forme, sinon l'unité d'un corps ? » (*Revue de l'ouest*, 1845.) Si Royer-Collard, remarque M. Delayant, eût rencontré ce principe d'unité dans son analyse des lois fournies par la conscience à la perception, il n'aurait pas retranché la forme de ce qu'on nomme les qualités premières des corps, il aurait compris que la figure est ce qui détermine les objets sensibles, ce qui les limite. Mais qu'est-ce que la figure, sinon une manière d'être de l'extension ? Au reste, c'est l'idée d'unité qui non-seulement nous dote de son corrélatif, la pluralité, mais qui, avec l'idée de cause, nous fait remonter jusqu'à l'être unique et nécessaire. Or, le Dieu *un* conçu, l'harmonie, l'unité universelle en découle ; nos sens, dès lors, toutes précautions prises, sont *un*, sont d'accord entre eux et avec la réalité extérieure. Pourquoi feraient-ils exception à la loi d'unité ? L'idée d'unité, en résumé, c'est la véracité divine de Descartes, c'est cette pensée érigée en loi de la conscience, que nos sens contrôlés les uns par les autres et par la raison ne nous trompent pas plus, toutes précautions prises, que la raison elle-même. Donc, la perception, recevant de la raison son développement nécessaire, nous met en rapport avec un monde étendu, résistant, figuré, mobile, durable, comme elle nous fait concevoir au-dessus de tout, au-dessus de la substance, de la cause, de la durée, de l'unité seconde, toutes choses empruntées, le nécessaire, le parfait en tout, dont le reste découle et dépend.

Mais, en dehors de Dieu et des êtres qui durent, y a-t-il une durée ? Evidemment non, si l'on veut parler d'un être durée, d'une réalité, d'une durée substantielle. Il y a des êtres qui durent, comme il y a des objets qui sont étendus ; mais faites abstraction de ces êtres, de ces objets, du créateur et de toute

substance créée, que restera-t-il ? Rien. Il restera l'*espace* et le *temps*, me répondront quelques philosophes. Soit ; mais à la condition qu'espace et temps seront également déterminés par ce terme : *le néant*. L'espace, en effet, n'est ni substance, ni mode, ni accident ; donc il est le vide absolu, le néant même ; le temps n'est, lui aussi, qu'une autre fiction d'être, en quelque sorte, un contraire, une négation. Du moment que nous concevons un corps, un objet étendu, figuré, mobile, nous concevons sa négation, le non-être étendu. Or, c'est en supposant que toutes les multiplications à l'infini de ce zéro sont actuellement faites, que nous arrivons à la conception de l'espace égal au vide, au néant absolu. Et du moment que nous concevons un être simple, une âme, un esprit, qui est, est encore, est toujours, identique à lui-même ou qui dure, nous concevons sa négation, le non-être qui dure, mais qui dure comme peut durer le néant. Or, c'est en supposant que toutes les multiplications possibles de ce zéro sont actuellement faites, que nous arrivons à la notion de l'éternité abstraite, un pur néant. Donc il y a un être éternel, cause et substance, et il n'y a point d'éternité, en tant qu'existence réelle, pas plus simultanée, selon les thomistes, que successive, selon les scotistes. De même, il y a un être infini qui agit ou peut agir en tout lieu, et qui est partout, *non extensive sed causaliter*, comme le dit saint Thomas, mais il n'y a point d'espace en tant qu'existence réelle substantielle. Dire que l'espace et le temps sont infinis, n'est rien dire, s'ils ne sont que vide et néant ; si l'on en fait au contraire quelque chose, des réalités, un *sensorium commune* de l'espace, avec Newton, l'immensité divine, on affirme alors l'identité absolue de tout ce qui fait partie de l'espace, c'est-à-dire de Dieu et de l'univers. Tel serait l'absolu d'Elée. Ou si l'on fait de l'espace, avec Leibniz, un simple rapport, s'il n'exprime que l'ordre des coexistences, de même que le temps n'exprimerait que l'ordre des successions, on met en question des notions claires et sans lesquelles nous ne comprenons plus rien. Dès lors, force est de tout expliquer, temps, espace, durée, mouvement, etc., par cette représentation de l'univers qui s'accomplit dans chaque monade, selon Leibniz, dans chaque être simple et ne sortant

jamais de lui-même, représentation relative à une extériorité réelle sans doute, mais plutôt vue comme il est utile aux rapports des monades entre elles qu'elle soit vue, que telle qu'elle existe en réalité.

Mais, dit-on, voilà un corps qui est, qui est étendu, qui se meut : il se meut apparemment dans quelque chose? Non : il se meut purement et simplement. Mais dans quoi? Dans rien. Est-ce que l'espace sans fin, ce qui n'a ni dessus, ni dessous, ni milieu, ni substance, ni mode, ni accident, est un contenant? D'un pareil contenant on peut affirmer tout ce qu'on affirme du néant. Et de même, voilà un esprit qui dure ; il dure apparemment dans quelque chose, dans un temps? Non : il dure, purement et simplement. Dans quoi? Dans rien. Qu'est-ce, au fond, que le temps, sinon la possibilité des êtres qui durent? Et qu'est-ce que l'espace, sinon la possibilité des êtres étendus? Qu'est-ce enfin que le néant, sinon, au même titre, la possibilité en général de l'être? Dira-t-on que nous nions ainsi la réalité des vérités géométriques? Nous répondrons : qu'en tant qu'idées de Dieu et vérités éternelles, elles ont en Dieu leur réalité, hors de lui leur simple possibilité ; qu'en tant qu'idées des êtres pensants, elles ont en eux leur réalité modale, hors d'eux leur possibilité ; qu'en tant qu'appliquées aux choses par le Créateur ou par les créatures, elles y ont une réalité concrète; qu'en dehors de Dieu, des créatures pensantes, de l'univers créé, elles ne sont, encore un coup, qu'une possibilité abstraite, *rien!* Les cercles, carrés, lignes, triangles, tracés, imaginés dans le vide, sont égaux au néant, comme le vide lui-même, sauf la réserve des conditions que nous venons de faire à leur réalité objective.

La notion d'étendue pure, d'espace pur, égal au vide, au néant, est une vérité indispensable à la philosophie, et qui, bien acquise, débrouille bien des questions, résout bien des difficultés. Par elle nous comprenons tout ce qu'il y a de positif dans l'étendue réelle des corps. Nous verrons, dans le deuxième appendice, que l'étendue perçue à la condition de l'impénétrabilité, de cette loi qui fait que deux corps ne peuvent occuper en même temps le même espace, c'est, par oppo-

sition à l'étendue pure ou vide, l'étendue plus la matérialité, qui implique la substantialité et la durée. De même, nous pourrions voir que la durée perçue à la condition de cette autre impénétrabilité, l'unité simple ou réelle qui dure (celle de l'âme), et qui fait que deux êtres actifs ne possèdent pas une même activité, une même substance et durée, c'est, par opposition à la durée pure ou vide, la durée plus l'immatérialité, qui implique, elle aussi, la substantialité. Mais l'étendue, moins l'impénétrabilité, d'une part, mais la durée, moins l'immatérialité, de l'autre, c'est l'absence de la substantialité et de tout ce qui en découle; encore un coup c'est le néant! « Quelle est, dit M. de Rémusat, la définition de l'espace, pour les philosophes qui n'en admettent pas la réalité? L'étendue abstraite. Pour d'autres, ce serait plutôt l'étendue vide. Bornons-nous à dire que l'étendue sans limites, moins l'idée de l'impénétrabilité, plus l'*idée de l'être* donne l'idée de l'espace. » (*Essais de philosophie.*) De quel être M. de Rémusat entend-il parler? De l'être matériel ou de l'être immatériel? De quelle substance? De celle des corps ou de celle des esprits? D'aucune : l'espace pur n'est ni corps ni esprit; le contraire serait le panthéisme. Donc l'espace n'est que la négation de l'être étendu sans limites. Il est, si l'on veut, l'étendue sans limites, moins l'impénétrabilité et moins l'être; mais assurément on ne dirait pas autre chose du néant. Le non-être étendu est sans fin, comme le non-être qui dure (qui dure, encore un coup, comme dure le néant) est sans limite, puisqu'ils ne sont que la face négative de l'infini réel en ces deux sens. A ce double titre, le néant est égal au vide, espace et temps, divisible à l'infini métaphysiquement et infiniment pénétrable. Tel est le point de vue où nous nous plaçons nécessairement pour exprimer que l'impénétrabilité, dans l'espace et le temps, est la propriété fondamentale de l'être matériel et immatériel, qui épuise tout l'être existant et tout l'être possible.

DEUXIÈME APPENDICE

La matière de Descartes et celle de Leibniz.

A vrai dire, il s'agira moins, dans cet appendice, de la matière de Descartes que de la matière conçue selon l'esprit cartésien.

Leibniz, découvrant que les idées vulgaires sur le lieu, le mouvement, la force motrice, l'étendue matérielle, etc., étaient sujettes à de grandes difficultés, résolut de les soumettre à une analyse approfondie ; seulement il voulut éviter l'idéalisme, en déclarant d'abord qu'elles avaient leur fondement dans une réalité extérieure.

Descartes avait distingué les sensations d'avec ce qui leur correspond extérieurement ; les cartésiens enseignent, à juste titre, que les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, le froid, le chaud, la dureté, la mollesse, ne sont, en tant que sentis par nous, que des phénomènes de notre âme, différents du tout au tout de ce qui fait le fondement de nos sensations. Qu'est-ce donc qui peut faire le fondement de nos sensations, si les perceptions de chaleur, de couleur, etc., confuses de leur nature, sont vainement localisées par nous dans les objets chauds, colorés, sapides ? Les cartésiens répondent : *c'est l'extension*. C'est là, disent-ils, la seule réalité extérieure sensible, le seul fondement de toutes nos sensations, qui ne s'obtiennent ainsi que par voie de modification de l'extension, c'est-à-dire de changements dans la figure et le mouvement des corps.

Mais les leibniziens reprennent l'analyse cartésienne et prétendent l'achever. Si les qualités secondes, disent-ils, odeur, saveur, couleur, etc., ne sont pas dans les corps, mais en nous, mais relatives à nous, pourquoi n'en irait-il pas ainsi pour les qualités premières, pour l'extension de la matière, par exemple ? Nous soutenons, ajoutent-ils, que ce n'est là qu'un phénomène substance, *substantiatum*, ce qui signifie le symptôme d'une substance réelle quelconque, qui est le fondement de nos sensations. Mais quelle substance ? Elle consisterait dans un

groupe de *monades*, de substances simples, sans parties, de *forces*, dont les combinaisons variées forment, pour nous, les différents corps. Ces substances ne peuvent être connues que par la raison pure, et même très imparfaitement. Dieu nous a donné à tous cette perception confuse d'étendue, de mouvement, de lieu, comme un moyen facile et proportionné à notre faiblesse en cette vie, pour juger des rapports des corps entre eux et de leur action sur notre corps. Cela suffit à l'homme. En résumé, le leibnizianisme passe de la négation des qualités dites secondes des corps, à celle de leur qualité première et fondamentale du cartésianisme, l'extension, et conclut au monadisme (monodologie), système complet, savant, fortement lié, mais qui, d'abord, a le défaut de se mettre en opposition avec l'universelle croyance des hommes, même avec la raison pratique des philosophes, sur la réalité objective de l'étendue et du mouvement, et d'aboutir, de nécessité, à l'harmonie préétablie, cette institution de l'automatisme universel. Dans ce système, l'âme humaine, la monade que nous sommes reflète l'univers, mais ne communique point avec lui ; c'est une évolution intérieure et spontanée de notre âme, miroir de l'extériorité, qui nous la fait connaître; tout se passe en dedans de nous, et il n'y a hors de nous que des monades renfermées à leur tour en elles-mêmes, qui reflètent l'univers comme nous le reflétons : l'étendue, le mouvement, etc., sont bien ainsi une extériorité réelle, mais plutôt vue, encore une fois, comme il est utile aux rapports des monades entre elles qu'elle soit vue, que telle qu'elle existe en réalité. Tout, de l'extériorité pour nous, serait donc, en définitive, illusion, sauf l'être et le rapport harmonique des choses !

Il n'importe; ce n'est pas là le reproche que nous voulons adresser aux leibniziens; ce dont nous les accuserons, c'est de ne pas pousser leur système jusqu'au bout de ses conséquences logiques, qui doivent aller jusqu'à mettre l'existence même de la matière en suspicion. Les qualités premières des corps une fois ébranlées, contestées, l'extension réelle une fois niée, par un abus de l'analyse, ou mieux par l'oubli de l'autorité d'une croyance primitive et invincible, pourquoi s'arrêter? Il vous

reste, dites-vous, des forces simples, des chœurs de monades, capables de procurer à l'homme les perceptions de mouvement, d'extension, et ainsi de suite. Mais vous n'en savez rien et vous n'en pouvez rien savoir. Peut-être n'existe-t-il pas de matière proprement dite? Peut-être n'existe-t-il, au dehors, que des esprits capables de déterminer nos perceptions? Si ce qui constitue les corps est « l'union de leurs éléments par action mutuelle, » Dieu pouvait, de la même manière, unir des esprits. Que dis-je? Dieu pouvait et peut, en tant que cause efficiente, produire lui-même et seul nos impressions. Il pouvait en confier la production au développement fatalement spontané de la monade, à son évolution tout intérieure. Où donc est le titre logique du temps d'arrêt des leibniziens à leur monde transparent, discontinu et imaginaire? Mais, réplique-t-on, où est le titre du temps d'arrêt des cartésiens aux qualités premières des corps? On a répondu à cette question dans le premier appendice.

Pour pénétrer plus avant dans le problème, il faut remarquer qu'il y a deux manières de concevoir les principes ou éléments constitutifs de la matière. Ou elle est divisible à l'infini, ou elle ne l'est pas; si elle l'est, elle est étendue, composée, impénétrable (Aristote, saint Thomas, Bossuet, Pascal, Euler, etc.); si elle n'est pas divisible à l'infini, elle est composée d'éléments simples et indivisibles (éléates et leibniziens). Donc, en résumé, elle est étendue ou non. Etendue, c'est l'*atomisme* sur les éléments de la matière. Cette doctrine se divise en vingt sectes. Dans son bel ouvrage sur l'*Unité des forces physiques*, le père Secchi l'a appuyée, tout dernièrement, de l'autorité de son nom. C'est une des dernières inductions de la physique contemporaine. Inétendue, c'est alors une forme d'extension, résultant ou de la réunion des points simples et inactifs de Zénon, ce qui est insoutenable, ou de l'action sur nous des forces actives, ce qui constitue, sauf variantes, le système des anciens monadistes et des nouveaux. Le leibnizianisme, en effet, a engendré deux principales écoles, celle de Wolff, Formey, Bermann, etc.; puis notre école française actuelle, celle de Maine de Biran. Cette dernière prétend, entre autres

vérités méconnues par les leibniziens, rétablir la communication des substances, aux dépens de cette savante harmonie préétablie de Leibniz, si amplement explicative de l'univers, mais si fatale à la liberté des causes secondes ! Mais par quoi remplace-t-on la construction du plus grand métaphysicien de l'Allemagne ? Par l'action des substances les unes sur les autres. D'où cette spontanéité aveugle, qui produit, nous l'avons vu, même hors de nous, même à distance, même à échéances éloignées, des actes marqués au coin d'une clairvoyance presque divine !

Quoi qu'il en soit, les leibniziens sont évidemment vainqueurs des épicuréens et des gassendistes, partisans des atomes indivisibles non-seulement physiquement, mais métaphysiquement. Comment donc ce qui est conçu sous la notion d'extension pouvait-il être métaphysiquement indivisible ? Si les éléments constitutifs de la matière sont réellement étendus, au sens de Leucippe, d'Epicure et de Lucrèce, ils ont alors une figure, des côtés, une droite, une gauche, un milieu ; donc ils sont intelligiblement divisibles. Pascal a raison sur ce point, l'atome recule à l'infini, et la molécule d'Epicure, comme celle de Gassendi, possédant à la fois l'extension et l'indivisibilité, est un non-sens métaphysique. Contentons-nous, pour elle, de l'*indivisabilité*. Que signifie ce terme ? Il signifie que cette molécule peut être conçue absolument pleine, sans pores et insécable en réalité, toutes les forces de la nature (ce qui est loin de signifier la puissance de Dieu) fussent-elles réunies pour la partager en deux parts. Telle est peut-être l'hypothèse du constitutif de la matière à laquelle nous devrons nous arrêter ? Mais alors que l'atome, que l'*indivisable*, l'*insécable* soit aussi petit que possible, ou gros comme une montagne, qu'il soit l'atome proprement dit, ou la molécule (*moles*) des scolastiques, il importe peu !

Il est inutile d'indiquer comment les leibniziens, après Pascal, réfutent l'école d'Elée, et montrent qu'avec autant de points simples que possible, juxtaposés, on ne constituera jamais l'extension corporelle, pas plus qu'avec des milliards de zéros on ne ferait un nombre. Cela ressort clairement de la

notion de l'être étendu substantiellement, et de celle du point simple et inactif des éléates. Mais enfin les leibniziens eux-mêmes comment prouvent-ils leur thèse? Comment argumentent-ils pour réduire la matière à un système de forces agissant sur nous, ce qui va contre une des idées les plus claires qu'il y ait en ce monde, celle de l'extension continue divisible?

Ils disent : toute force est simple; la matière est force, puisqu'elle résiste: donc elle est simple. Nous nions la mineure, car l'idée de force ne résulte nullement de l'idée d'extension et d'impénétrabilité. Pressez tant que vous voudrez l'idée d'extension corporelle réduite à elle-même, vous n'en obtiendrez jamais que figure et mouvement, au sens cartésien. Et si vous supprimez la notion d'extension corporelle, quand il s'agit de la matière, il ne reste plus rien que l'idéalisme complet et le vide, nous l'avons montré. Quant à ce qui concerne l'impénétrabilité, nous demandons simplement s'il n'était pas possible à Dieu de créer une chose étendue substantiellement et sans pores, l'absolument plein, une chose intrinsèquement inactive et inerte, qui n'aurait essentiellement rien des propriétés de ce qu'on nomme une force? Supposons que le Créateur ait produit une pareille substance (la molécule scolastique); son impénétrabilité résultera de l'impossibilité qu'il y a, pour l'être étendu, de passer, sauf par effet de puissance surnaturelle, de l'être qu'il est au néant, ou à un autre être que le sien propre. Donc l'être étendu inactif, inerte, peut être résistant, impénétrable selon les conditions de son être étendu, de même qu'un esprit est, lui aussi, impénétrable selon les conditions de son être simple, ce qui signifie qu'il ne peut, sans miracle, passer au néant, ou devenir un autre esprit. Etre impénétrable, au fond, c'est cela et rien de plus; tout être est impénétrable ainsi; donc l'*étendu*, sans être une force, peut être impénétrable selon les conditions de son être étendu; le pénétrer serait les détruire, ou les changer essentiellement, ce qui implique.

Cependant Leibniz insiste. Vous admettez, reprend-il, que les corps étendus sont actifs, ou qu'ils sont inactifs; s'ils sont actifs, vous dites une absurdité, car alors la force serait une propriété des corps, à savoir, étendue et figurée, ce qui va

contre la notion de force; s'ils sont au contraire inactifs, la matière alors n'est plus cause d'aucuns phénomènes ; d'où plusieurs impossibilités. Ainsi, entre autres : 1° la matière ne serait rien qu'une cause occasionnelle, ce qui suppose le miracle permanent, c'est-à-dire la production de tous les phénomènes par la puissance directe de Dieu; 2° la matière serait inutile, car Dieu, en agissant sur les esprits, pourrait aussi bien tout produire immédiatement et sans son intervention stérile. Nous sommes de l'avis de Leibniz sur le premier point : il est absurde, en effet, de dire que la force est une propriété des corps; mais on peut très certainement, n'en déplaise aux leibniziens, supposer les corps *étendus et inactifs*. Nous maintenons et maintiendrons que leur rôle est déjà fort important, s'ils sont seulement cause occasionnelle et cause instrumentale. Donc, passant outre au reproche que Leibniz fait aux occasionalistes d'instituer le miracle permanent (comme si le seul fait de la stabilité de la loi n'était pas négatif de la notion de miracle), nous affirmons qu'une matière inerte et inactive ne laisse pas d'être éminemment utile, puisqu'elle contient la raison occasionnelle des événements, qu'elle est en quelque sorte élevée ainsi à la dignité de cause, et qu'enfin Dieu veut qu'elle soit comme le voile cachant, mais laissant briller l'action divine à travers sa transparence.

Attaquons maintenant de près les dernières et les plus pressantes objections du leibnizianisme.

Rien n'est, dit Leibniz, sans raison suffisante; or, sans les éléments simples il est impossible de trouver la raison suffisante de la matière. Tout être composé, en effet, doit se résoudre en simples, car s'il était composé de composés, il faudrait chercher ce qui compose ces derniers, et ainsi de suite. On n'arriverait jamais ainsi à l'élément qui compose, on tomberait dans l'absolue dissolution de tout élément composant : d'où la nécessité d'un *substratum* simple, la force.

Sans aucun doute, répondrons-nous, la notion de composition est péremptoire, puisqu'elle est identique à celle d'extension, de division ; mais, qu'on le remarque, la composition proprement dite peut et doit être physique ou bien métaphysi-

que, c'est-à-dire intelligible. Nous voudrions que cette dernière fût appelée *métaphorique*, car, dans l'espèce dont il s'agit, celle où la composition est simplement intelligible, elle s'applique, nous l'allons voir, à une chose qui n'a réellement pas d'éléments distincts : donc c'est par métaphore qu'elle est nommée composition. Il faut éviter l'ambiguïté du sens des mots; considérons que, selon le point de vue où l'on se place, le même objet peut être dit à la fois composé ou simple. C'est ainsi que des corps que les chimistes appellent simples sont considérés par les physiciens comme composés d'éléments. Comment donc ne pourrait-on pas affirmer que métaphysiquement la matière est composée, bien qu'à proprement parler physiquement elle ne le soit pas. Eclaircissons cette donnée.

Le véritable composé est formé d'éléments variés, qui en sont les parties unies entre elles, lesquelles sont considérées comme indivisibles dans leur espèce, à l'égard du tout. Ce n'est pas là la composition de la matière telle que nous la comprenons, qui n'est qu'une composition de nom et toute métaphorique. Dieu, nous le demandons derechef, ne pouvait-il pas créer un être étendu sans vides ni pores, absolument plein et un, une extension substantielle enfin? Qui oserait affirmer le contraire? Un mètre cube de matière ainsi créé, *indivisable*, *insécable*, non modifiable par toutes les puissances naturelles réunies, mais à la disposition de la force surnaturelle suprême, de la grande force créatrice, conservatrice, modificatrice, ne pouvait-il pas constituer, par autant de figures et de mouvements sous sa main, tous les corps de la nature? En concevant une telle matière divisible, ce n'est pas à dire qu'on conçoive en elle des éléments unis, et qui peuvent être séparés par les moyens naturels, comme l'atome de l'atome; non, on conçoit simplement l'*atome*, quelle que soit sa grosseur, cette molécule homogène, divisible par la pensée, mais seulement par la pensée, intelligiblement, car elle n'est point formée d'éléments unis entre eux, mais *absolument une*. A ce point de vue, les corps, ces *phénomènes substantiés* (Leibniz), seraient, eux, divisibles, et de plus *divisables*, tandis que leur *substratum* commun, la matière, ne serait que divisible métaphysiquement, ou mieux,

métaphoriquement. La philosophie de la physique contemporaine tend, nous l'avons vu, à cette conclusion. Le progrès des sciences satisfait donc de plus en plus au fameux théorème cartésien : que tout se fait par figures et mouvements.

Qu'importe, au reste, et ce sera là notre dernière réplique aux objections du leibnizianisme, qu'importe que ce mètre de matière soit infiniment divisible, s'il est actuellement infiniment non divisé ! La divisibilité à l'infini, qui est un possible métaphysique, cède le pas à l'infinie indivision, qui est un fait. Votre dissolution absolue de tout élément composant reste idéale, tandis que sa synthèse absolue est quelque chose d'actuel et de clair. L'unité du corps, qui est une qualité première, nous l'avons vu, exprime la réalité de cette synthèse.

En résumé : lorsque nous définissons la matière en tant que divisible, nous ne professons point ainsi qu'elle est composée d'éléments *primitifs* unis les uns aux autres, nous indiquons seulement qu'elle contient ce qui la rend divisible, l'extension. D'où cette définition par les deux propriétés spécifiques qui contiennent tous les phénomènes : la matière est un être étendu inactif.

Ce n'est pas là sans doute la matière de Descartes, puisque, selon lui, toute étendue même pure est matière, ce qui est la négation du vide et le chemin du panthéisme. Ce n'est pas non plus la matière des scolastiques, puisque l'inertie des corps, selon ces graves philosophes, n'implique pas l'inactivité de la substance matérielle, capable de produire ce qu'on nomme le mouvement local ; mais c'est la matière conçue selon l'esprit cartésien, dans laquelle tout se fait par figure et mouvement, et dans laquelle tout l'être, le mode, le phénomène, l'accident, est essentiellement passif. Donc, à ce titre, la matière ne peut être qu'une cause occasionnelle à l'occasion de laquelle le moteur agit, ou une cause instrumentale, au moyen de laquelle un corps peut agir physiquement sur un autre corps. Nous n'ignorons pas qu'il y a de grandes difficultés attachées au résultat de cette action, à la communication du mouvement : ce n'est pas ici le lieu de les aborder.

En définitive, c'est par voie d'affermissement de quelques

notions primitives et claires, entre autres de la notion inéluctable d'extension corporelle, que nous en sommes venu à définir la matière : *un être étendu inactif*. Cette définition, comme Leibniz l'a fait remarquer, implique l'occasionalisme. Mais si, de la notion de l'être étendu inactif, on monte à l'occasionalisme, on descend aussi de l'occasionalisme, lorsqu'il a été démontré, comme nous l'avons fait, par une autre série de raisonnements, à la notion de l'être étendu inactif ; en sorte que notion et doctrine se prêtent un mutuel appui.

La causalité occasionnelle que nous mettons dans les corps suffit à Dieu, aux corps et aux hommes. Elle suffit à Dieu, car s'il ne crée pas le corps actif, ce n'est évidemment ni défaut de puissance, ni qu'il lui envie la dignité de cause, c'est que l'activité interne d'une chose étendue est en contradiction avec l'idée de cette chose. Elle suffit aux corps, par toutes les raisons exposées ci-dessus. Enfin elle suffit aux hommes à tous titres, qui sont les suivants : au témoignage des sens qui n'ont besoin que d'atteindre des phénomènes ; au principe de causalité, dont les hommes n'usent réellement bien que dans l'âge de réflexion, et lorsqu'ils refusent enfin de sacrifier à ce puéril adage : *Post hoc, ergo propter hoc ;* à la stabilité de l'induction, puisque les lois du monde persistent pour nous invariables, selon les exigences des causes occasionnelles ; aux sciences physiques, puisque nous n'avons que faire, en physique, de nous occuper des causes réelles ou premières, et que ce que nous appelons causes expérimentales ne sont que des lois ; à notre utilité, puisque la causalité occasionnelle combat le matérialisme et rapproche Dieu du monde ; à la vérité, puisqu'elle ne se met pas moins d'accord avec la saine physique qu'avec la saine métaphysique.

Dr P. G.

LA
NOTION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
D'APRÈS HEGEL [1]

I

Nous avons déjà signalé à nos lecteurs la traduction de l'ouvrage capital de Zeller sur la *philosophie des Grecs*. En se lançant dans cette grande entreprise, M. Emile Boutroux n'a pas seulement fait preuve de courage et de foi, il a rendu un immense service à tous ceux qui, s'intéressant au réveil des études philosophiques en France, n'ont pas le privilége de pouvoir remonter aux sources allemandes.

La partie publiée aujourd'hui (ce premier tome représente la moitié du premier volume de l'original, lequel en compte cinq) a été écrite sous les yeux de l'auteur allemand lui-même et le traducteur compte poursuivre rapidement cette publication, qui ne comprendra pas moins de huit à dix volumes.

Le costume presque de luxe sous lequel paraît cette traduction (un grand volume in-8, de plus de 500 pag.) pourrait faire croire que la philosophie jouit en France de la faveur des lettrés, si le traducteur ne nous avertissait que l'œuvre qu'il entreprend a été honorée, en 1875, d'une importante souscription du ministère de l'instruction publique.

La présente traduction est conforme à la quatrième édition de l'original publiée à la fin de 1876. Le premier volume comprend l'histoire antérieure à Socrate, jusqu'au pythagorisme inclusivement.

[1] *La notion de l'histoire de la philosophie*, d'après Hegel, par M. Emile Boutroux, professeur à la Faculté des lettres de Nancy.

Nous espérons que dans le cours de cette importante publication quelqu'un de nos collaborateurs pourra consacrer à cette entreprise hardie l'attention qu'elle mérite à tant d'égards. En attendant, nous mettons sous les yeux de nos lecteurs presque en entier l'introduction de M. Boutroux qui donnera une idée assez exacte du genre de l'auteur et du traducteur.

II

Absorbée en quelque sorte dans la philosophie elle-même, l'histoire de la philosophie, chez Hegel et chez ses disciples immédiats, avait pour objet de ramener la série en apparence contingente des systèmes à l'évolution nécessaire de la raison universelle. Identité intime de l'ordre chronologique des faits et de l'ordre logique des concepts : tel était le principe de cette conception de l'histoire ; et comme les concepts étaient connus, pensait-on, plus immédiatement que les faits, la tâche de l'historien consistait uniquement à retrouver, dans les données de l'expérience, la réalisation sensible des synthèses à priori de la raison pure. L'histoire n'était ainsi que l'expression vivante de la métaphysique.

M. Zeller en est arrivé à condamner expressément le rôle suprême attribué, dans cette méthode, à la construction à priori, pour ce qui est soit de l'histoire en général, soit de l'histoire de la philosophie en particulier. Mais en même temps il a retenu de l'hégélianisme certains éléments essentiels, et semble, en somme, avoir été amené moins à rejeter la doctrine prise dans son ensemble, qu'à la réformer, en la ramenant à son principe.

Et d'abord, dit-il, quant à l'histoire en général, il est impossible d'obtenir une définition de l'humanité tellement adéquate à son objet réel qu'il puisse suffire de la développer logiquement pour obtenir la suite exacte et complète de tous les phénomènes historiques. Ensuite, l'objet qu'étudie l'historien n'est pas l'œuvre d'une cause nécessaire, mais de volontés libreset individuelles, agissant avec une contingence effective. Si considérable que soit l'ensemble de phénomènes que l'on consi-

dère, cet ensemble retient nécessairement une part de la contingence inhérente à chaque détail ; et, admît-on que l'évolution humaine a un but nécessaire, on ne saurait contester que ce but peut être également atteint par différentes voies, en sorte que les moments intermédiaires, à tout le moins, resteraient indéterminables à priori.

En ce qui concerne spécialement l'histoire de la philosophie, la doctrine hégélienne soulève de nouvelles objections.

Ramener, en effet, le contenu des systèmes à des catégories purement logiques, c'est les dépouiller de leur physionomie propre et les faire évanouir dans des concepts généraux. De plus, la logique spéculative va de l'abstrait au concret, tandis que le développement historique va du concret à l'abstrait. Enfin, l'ordre de succession est déterminé en logique par les rapports internes des concepts, en histoire par des motifs psychologiques. Là on doit raisonner à un point de vue universel, ici il faut raisonner au point de vue de l'auteur que l'on considère. Et ces objections spéculatives sont confirmées par l'expérience : car, en fait, il s'est trouvé impossible de faire concorder la réalité, sans la dénaturer, avec tel ou tel schème construit à priori.

D'autre part, si la doctrine hégélienne de la construction est mal fondée, ce n'est pas une raison pour en revenir, purement et simplement, à ce *pragmatisme* peu scientifique qui ne voit dans les diverses philosophies qu'une série d'efforts individuels sans lien entre eux, et qui se borne à expliquer le détail par le détail, sans oser rechercher les lois et les raisons de l'ensemble. On ne peut en effet, soit comprendre, soit même établir les faits, sans les rattacher aux touts dont ils font partie, de même qu'on ne peut déterminer l'authenticité et le sens d'un texte donné sans examiner le contexte. Sans doute les faits philosophiques, comme tous les faits humains, sont autre chose que le produit pur et simple, et en quelque sorte les points d'intersection, de lois générales ; ils enferment un élément contingent ; mais en même temps ils ont entre eux une dépendance mutuelle, et aboutissant à la réalisation d'un ordre intelligible.

C'est donc simplifier artificiellement le problème que de réduire l'objet de l'histoire de la philosophie soit à une dialectique de concepts, soit à une juxtaposition de doctrines : il entre dans cet objet une part de nécessité et une part de contingence. Le problème réellement donné consiste à se rendre compte de la présence simultanée de ces deux éléments en apparence contradictoires, et à en déterminer au juste la nature, la proportion et les rapports.

Ce problème n'est autre chose que celui de l'essence de la liberté humaine, et des rapports de cette liberté avec le hasard et la nécessité. M. Zeller le traite en détail dans son étude « sur la liberté de la volonté humaine, sur le mal et sur l'ordre moral du monde » (*Theologische Jahrbücher*, 1846, 1847) ; et aujourd'hui encore il renvoie à cette étude le lecteur désireux de connaître sa doctrine sur cette matière.

La liberté, estime-t-il, peut être considérée sous trois aspects. Il y a d'abord la liberté *métaphysique*, qui est le pouvoir de se déterminer par soi-même ; ensuite la liberté *physique* ou formelle, communément appelée libre arbitre, qui est le pouvoir d'agir d'une manière contingente, au sens propre du mot ; enfin la liberté *morale*, ou relative au contenu de la détermination, qui est la libre soumission de la volonté aux lois objectives. La seconde de ces trois libertés, la liberté formelle ou libre arbitre, tient le milieu entre les deux autres. Elle a sa condition dans la liberté métaphysique, sa fin dans la liberté morale.

On n'élève point d'objections importantes contre l'existence de la première et de la troisième. Un matérialisme excessif peut seul nier la spontanéité de la volonté ; et quiconque reconnaît l'existence d'un devoir admet que l'homme est moralement libre, dans la mesure où la volonté *est* ce qu'elle *doit* être.

C'est sur la réalité du *libre arbitre* que se concentrent principalement les discussions. Agité jadis par les stoïciens et les péripatéticiens, ce problème a pris une grande importance dans l'église chrétienne. Il a été scruté par de nombreux philosophes modernes, tels que Kant, Schelling, Schleiermacher, Romang, Sigwart, Herbart, Hegel, Daub, Frauenstädt, Vatke, J. Müller,

Rothe, etc. Hegel est d'ordinaire considéré comme l'ayant résolu dans le sens déterministe. Son système, au fond, n'entraînait pas nécessairement cette conséquence ; mais le concept de la liberté y conservait un vague qu'il était nécessaire de dissiper.

Il s'agit proprement de savoir : 1° en quoi consiste la contingence ; 2° si elle est possible ; 3° enfin, si la liberté implique le moment de la contingence, et en quel sens elle le peut impliquer.

Nous devons entendre par *contingence*, non, avec Hegel, un phénomène illusoire, rentrant, en définitive, dans la nécessité, mais la propriété inhérente à l'acte volontaire de n'être déterminé entièrement ni par les circonstances extérieures, ni par sa nature interne ou les actes antérieurs de l'agent lui-même.

Ainsi définie, la contingence est-elle possible ?

Au point de vue logique, le contingent est l'objet immédiatement donné, conçu indépendamment de ses rapports avec les autres objets. Mais une telle contingence n'est qu'une vue provisoire de l'esprit.

Au point de vue physique, le contingent est l'apparition, au sein d'une sphère naturelle donnée, d'un phénomène qui n'est pas déterminé par les lois immanentes à cette sphère, mais par l'intervention de lois propres à une autre sphère. Tel serait le cas d'un corps lourd qui s'élèverait dans l'air. C'est déjà en ce sens qu'Aristote, au fond, définissait le συμβεβηκός. (*Phys.*, II, 5 ; *Met.*, V, 30.) Ici encore la contingence n'est que relative. Elle s'évanouit, quand, du particulier, on passe au général et au tout.

Ce n'est que dans l'ordre psychologique que nous pouvons chercher le principe d'une contingence absolue. Mais le déterminisme que nous venons de constater dans la nature ne nous interdit-il pas d'avance cette dernière recherche, ainsi que le soutient Romang[1] ?

Que devient la science, nous dit-on, si le hasard règne dans l'univers ? — Nous répondons que la science a pour objet, non

[1] *Ueber Willensfr. und Determinismus*, Bern, 1835.

les faits particuliers, mais seulement les lois générales, et que la contingence dont il s'agit ne porte que sur les faits particuliers.

Que devient, ajoute-t-on, l'ordre du monde; et qui nous répond que le désordre partiel introduit par l'homme n'aura pas un contre-coup sur l'ensemble? — Mais il ne s'agit pas de placer la volonté humaine au-dessus des lois de la nature et de la matière elles-mêmes, sur lesquelles elle s'exerce. Ces lois constituent pour l'individu, dans notre système comme dans le système déterministe, une limite infranchissable. L'homme, selon nous, ne peut créer ni matière, ni force, il n'a d'action que sur le mode d'emploi de la matière et de la force préexistantes.

La contingence est donc possible. Mais est-elle réelle? est-elle impliquée par la volonté?

Une volonté est une subjectivité qui se détermine elle-même. L'acte de volonté, tel qu'il est représenté dans la conscience, comprend : 1° comme point de départ, une tendance déterminée; 2° comme moment de transition, la réflexion du sujet sur lui-même en tant qu'essence générale distincte de toute opération particulière; 3° comme résultat, une opération déterminée.

Or le déterminisme, qui fait de la volonté une force déterminée elle-même par sa nature propre, laisse inexpliqué le second moment, ou moment de transition. Il ne peut montrer comment ce qui, en réalité, est nécessaire doit apparaître à la conscience comme contingent. Quand il dit que la conscience confond la spontanéité et le libre arbitre et substitue faussement le second à la première, il méconnaît l'expérience. Car l'affirmation que deux et deux font quatre nous apparaît comme spontanée, sans que, par là même, nous la jugions libre.

De plus, le déterminisme altère, malgré qu'il en ait, les concepts moraux de mérite et de démérite : le bien et le mal ne se laissent ramener ni à l'être et au non-être, comme le veut Spinoza, ni à l'ordre et au désordre, comme le voulaient les stoïciens.

Ainsi la contingence fait partie intégrante du concept de volonté.

Ce n'est pas tout. La contingence réside à la racine même de l'âme humaine, dans l'acte de conscience, dont elle est la condition indispensable.

La psychologie cartésienne ne se demandait pas comment la conscience jaillit de la vie corporelle. Elle posait d'avance, comme irréductibles entre elles, la *chose* pensante et la chose étendue. Mais c'était supposer la conscience, au lieu de l'expliquer; c'était, en outre, se mettre dans l'impossibilité de comprendre l'union de l'âme et du corps, et comprendre l'immatérialité de l'âme, en la réduisant à l'état de chose corrélative de la chose corporelle. L'âme ne peut être une avec le corps et en même temps immatérielle que si elle est l'entéléchie du corps, l'unité idéale de ses fonctions. Mais alors elle a, dans le corps, le substrat indispensable de son activité. S'il en est ainsi, elle ne *sera*, comme être distinct, que ce qu'elle se *fera* elle-même. Veut-on maintenant que cette activité propre soit elle-même absolument déterminée : le fondement de cette détermination résidera nécessairement dans le corps; et alors il faudra montrer comment un processus purement physique peut se changer en un processus mental. L'existence d'un libre arbitre, non pas apparent, mais réel, peut seule expliquer la naissance et le développement d'un sujet conscient au sein de l'objet nécessité et inconscient.

Il est démontré par là qu'on ne saurait imaginer une manifestation de l'esprit où le libre arbitre n'eût point quelque part. Le domaine du libre arbitre n'est pas, dans le monde intellectuel, un domaine spécial, en dehors duquel se déploient d'autres facultés, se suffisant d'ailleurs à elles-mêmes ; c'est le seul champ où puisse non-seulement se développer, mais encore se créer tout mode d'activité distinct des phénomènes purement matériels.

S'ensuit-il que la nécessité n'ait point de place dans le monde intellectuel, et que toute recherche de lois y soit illégitime?

On ne peut, à vrai dire, maintenir l'existence de la liberté et admettre en même temps celle de la nécessité, si l'on professe tel ou tel système dualiste posant l'une et l'autre comme ab-

solues, et établissant entre elles non une pénétration intime, mais des rapports purement extérieurs. Le système de la Providence et du libre arbitre, ramenés à la double personnalité de l'homme et de Dieu, se contredit lui-même, parce que la liberté actuelle de l'homme limite l'action divine, et que l'action infinie de Dieu supprime la liberté de l'homme. Quant au prédéterminisme kantien, il ne peut réussir à relier entre eux ces deux règnes de la liberté et de la nécessité, au sein desquels il a placé, comme garantie de radicale distinction, deux absolus contradictoires. Ce n'est que dans le système de l'*immanence* qu'on peut espérer de concilier entre elles la liberté et la nécessité.

On objectera que le panthéisme de Spinoza rejette le libre arbitre. Mais s'il aboutit à cette conséquence, ce n'est pas en tant que panthéisme, c'est en tant que *réalisme* exclusif. « La faute, dit avec raison Schelling, n'est pas d'avoir dit que toutes les choses sont en Dieu, mais bien que ce sont des *choses*. L'erreur est dans ce concept abstrait de *chose*, appliqué à tous les êtres et à la substance infinie elle-même. » Le spinozisme n'est pas le type complet du panthéisme. En faisant de Dieu l'unité pure, exempte d'opposition, présente dans le monde par sa seule causalité, Spinoza est, en définitive, retombé dans le dualisme ; et c'est cet abandon du point de vue de l'immanence qui rend impossible dans son système le libre arbitre de la volonté finie.

« Admettez, au contraire, dit avec raison Strauss, que Dieu est entièrement immanent au monde ; alors il n'est réellement actif que dans le monde ; en d'autres termes, les êtres du monde sont actifs en lui... S'il existe un agent absolu en face de l'être fini, et réellement *autre* à son égard, la condition de l'être fini ne peut être que l'absolue passivité. Mais si la différenciation en une infinité d'agents finis est la seule manière dont puisse se réaliser l'agent absolu, alors l'activité de cet agent doit se rencontrer dans les agents finis, et cela comme activité propre et individuelle, puisqu'en dehors de ces agents finis l'absolu n'a pas d'existence effective. »

Ainsi apparaît comme possible la coexistence du libre arbitre

et de la nécessité, considérés, il est vrai, non plus comme des essences, absolues l'une et l'autre, mais comme des attributs relatifs d'un absolu commun. L'acte libre, dans le système de l'immanence, n'échappe point, en tant que libre, à la nécessité; il en implique une part; et il ne s'évanouirait pas moins si l'on retranchait l'unité idéale, qu'il est appelé à réaliser, que ne s'évanouit cette unité elle-même, si l'on retranche les individus où elle se réalise.

Quel est, maintenant, le mode d'action et de réaction de ces deux éléments? Peut-on concevoir que la nécessité acquière assez d'empire pour déterminer l'existence de lois stables et générales?

Tout acte libre a ses conditions dans l'existence d'une disposition interne et dans la présence de circonstances externes; et l'ensemble de ces conditions constitue, pour l'agent, une enceinte déterminée, qui a, sans doute, une certaine étendue, et au dedans de laquelle il peut se mouvoir dans tel ou tel sens, mais qu'il ne saurait franchir sans perdre, du même coup, la faculté d'agir, sans s'exposer à s'anéantir lui-même. Or chaque action particulière crée ou augmente une inclination de la volonté vers un certain objet; et, à mesure que se forment ainsi des *habitudes*, les actions contraires, exigeant un effort plus pénible, deviennent, par là même, moins probables. L'inverse a lieu pour les actions conformes aux tendances préexistantes. En somme, le libre arbitre s'emploie d'ordinaire à choisir, en vertu de l'expérience acquise, le parti qui, dans les conditions où nous nous trouvons placés, est le plus conforme à la tendance prépondérante de notre nature. Quant à ceux de ces actes qui dérogent plus ou moins à cette loi, ils s'annulent sensiblement d'eux-mêmes par leur incohérence et n'aboutissent à aucun résultat considérable. Et ce qui est vrai de l'individu l'est encore plus de la collection. « L'élément purement individuel de l'homme est périssable; il n'est donné à l'individu d'exercer une action étendue et durable qu'autant que sa personnalité et son activité particulière se mettent au service de la tendance générale et participent à l'œuvre commune. » Ainsi, soit dans la vie individuelle, soit plus encore dans la

vie collective de l'esprit humain, c'est une loi presque fatale que le contingent pur et simple, relativement indépendant des conditions externes et internes, s'élimine de lui-même, pour laisser se former un *processus* spécial, différent, sans doute, du *processus* physique, mais réglé, lui aussi, et de plus en plus nécessaire.

Ce processus intellectuel peut être objet de science, au sens précis du mot. La part de contingence qui s'y mêle invinciblement ne saurait décourager le rationaliste qui cherche, dans les choses, un enchaînement régulier. Car elle se retrouve, d'une manière générale, dans les objets de toutes les sciences. Nous ne raisonnons jamais que sur des probabilités, et c'est de données particulières, dont chacune peut contenir une erreur, que nous tirons une loi d'ensemble certaine. La tâche de l'historien de la philosophie, comme de tout historien, est de « chercher, dans les produits contingents de la liberté, la trame de la nécessité historique. »

M. Zeller, on le voit, revient, par un détour, à la doctrine de la nécessité, et le libre arbitre, dont il admet l'existence réelle, devient une pièce indispensable de ce nouveau déterminisme. C'est par son action que naît et grandit ce monde intellectuel que nous voyons peu à peu émerger du monde physique; et c'est par la sûreté croissante de cette action que le monde intellectuel acquiert peu à peu la consistance et l'enchaînement d'un développement nécessaire.

M. Zeller repousse donc plutôt la forme que le fond du système de Hegel; lui aussi, en somme, il ne considérera ces produits de l'initiative individuelle que pour les résoudre en moments nécessaires d'une évolution d'ensemble; et il ne les appréciera que dans la mesure où ils se prêteront à cette réduction. Nous retrouvons ici le trait distinctif de l'esprit allemand, qui établit entre le tout et la partie un rapport de fin à moyen et qui ne voit dans l'individuel, comme tel, qu'une négation et une forme provisoire de l'être. Ce n'est point par hasard qu'un traité du *Serf arbitre* a été composé par celui qu'aujourd'hui encore l'Allemagne regarde comme la plus haute

incarnation de son génie. Dans ce pays, pénétré d'esprit religieux, le libre arbitre, ou puissance de se soustraire à l'action divine, à la tendance universelle, à l'infini, n'a pas le droit et le pouvoir d'exister pour lui-même. Si son existence est reconnue, le seul rôle qu'on lui attribuera sera celui d'un *moyen*, ayant, dans la réalisation d'un ordre nécessaire et immuable, dans la consommation de l'unité, dans le règne de Dieu, sa fin et sa raison d'être.

Le génie français, au contraire, lorsque, avec Descartes, il prit conscience de lui-même, a embrassé d'abord la cause du libre arbitre, « perfection, dit notre philosophe[1], si simple et si étendue, que je ne puis concevoir comment, en Dieu même, elle serait plus grande, et que c'est elle principalement qui fait de moi l'image et la ressemblance du Créateur. » Pour nous, le libre arbitre individuel est une *fin en soi*, un attribut qui mérite de se manifester et de subsister pour lui-même, et en même temps une puissance dont l'action est capable de rompre, plus ou moins définitivement, le fil de la continuité historique. L'esprit français est donc naturellement porté à faire aussi grande que possible la part du libre arbitre dans les choses humaines. L'écueil est, pour lui, de faire cette part trop grande, et, par crainte de fatalisme historique, de ne plus voir, dans la série des faits intellectuels, que les libres conceptions d'esprits individuels, presque indépendants les uns des autres.

La vérité se trouve sans doute entre les deux systèmes, dans une doctrine qui affirme, en dépit des objections de l'entendement, que le libre arbitre et l'unité idéale sont, l'un comme l'autre, des *fins en soi*, ou plutôt que chacun de ces deux principes est moyen et fin par rapport à l'autre ; et qui, par suite, tient, en théorie, la balance égale entre le but et l'agent, entre la continuité et la discontinuité, entre l'ensemble et l'individu, s'en remettant, sans aucun parti pris, à l'observation des faits, pour déterminer la proportion du contingent et du nécessaire dans la succession des événements réels.

[1] Desc., *Medit.*, IV, 7.

III

Si la réduction hégélienne de l'être à la pensée, du fait aux lois, du contingent au nécessaire, était possible et légitime, l'histoire proprement dite et la philosophie de l'histoire se confondraient dans une dialectique à la fois formelle et réelle, et la méthode historique coïnciderait exactement avec la méthode de construction logique. Repousser la réduction des faits aux lois au nom de la contingence effective qui réside dans les choses, c'est consacrer radicalement la distinction de l'histoire proprement dite, qui recherche et expose les faits sans se demander s'ils marchent à un but, et de la philosophie de l'histoire, qui cherche à démêler, à travers le désordre des faits, la formation d'une procession distincte, ayant ses lois propres, et requérant une consistance et une direction de plus en plus déterminées. La méthode historique a dès lors des principes et des procédés spéciaux, qui ne sont pas ceux de la synthèse philosophique. Elle est, avant tout, objective, analytique et critique.

Quels sont, selon M. Zeller, les principes et les procédés de cette méthode, en ce qui concerne l'histoire de la philosophie?

D'une manière générale, comme l'objet à connaître renferme des éléments contingents et des éléments nécessaires, la méthode requise doit admettre une part d'observation et une part de raisonnement; et comme, dans l'objet, le nécessaire et le contingent ne sont pas juxtaposés, mais intimement unis, et n'admettent que des changements de *proportion*, la méthode ne peut jamais consister dans une observation toute dégagée de raisonnement, ou dans un raisonnement isolé de l'observation : elle implique, en toute circonstance, le secours et la pénétration mutuelle de ces deux procédés ; et c'est la simple prépondérance, non la présence exclusive de l'un ou de l'autre, qui en détermine le caractère distinctif.

L'histoire proprement dite recherche : 1° les faits; 2° leurs rapports, en tant qu'ils peuvent s'induire immédiatement de

l'examen des faits eux-mêmes ; l'observation dominera naturellement dans la première recherche, le raisonnement dans la seconde.

I. En ce qui concerne la détermination des *faits*, le nœud du problème philosophique d'où dépend la question de la méthode se trouve dans la théorie de la connaissance. Or, selon M. Zeller, c'est en suivant la trace de Kant que nous pourrons, à cet égard, trouver la vérité. Kant a posé le principe qu'il ne faut jamais perdre de vue, savoir que le sujet a nécessairement une part, et une part très large, dans toute connaissance effective. Faut-il maintenant aller plus loin, et soutenir, soit avec les successeurs de Kant, qu'il n'y a point d'objet distinct de l'esprit, soit, à tout le moins, avec Kant lui-même, que l'objet est inconnaissable ? M. Zeller ne le pense pas ; et il indique de quelle manière on pourrait sur ce point rectifier la théorie de Kant.

A priori, en vertu de l'unité nécessaire des choses, il n'est nullement invraisemblable qu'il y ait harmonie, proportion, entre l'objet à connaître et les conditions subjectives de la connaissance, de telle sorte que les lois de notre esprit soient précisément telles qu'elles doivent être pour nous procurer une vue exacte de la réalité.

Et en fait, on peut, semble-t-il, procédant par comparaison et expérimentation, faisant varier tour à tour l'*objet* et la *science* de la connaissance, éliminer peu à peu de nos représentations l'élément subjectif, et approcher ainsi, de plus en plus, de l'objectif pur.

En tout cas, en histoire, il ne s'agit que d'un objectif relatif, il n'est point question d'une chose en soi supérieure au temps et à l'espace ; et ainsi l'élimination de la part du sujet n'y soulève point, comme en métaphysique, le grave problème de l'idéalité des conditions de l'expérience.

L'application de ces principes forme la première partie de la méthode *critique*, consistant à recueillir les témoignages et à y poursuivre aussi loin que possible le départ de ce qui vient des témoins et de ce qui vient des choses elles-mêmes.

Cette première partie comprend trois opérations, qui sont le

rassemblement, la classification et l'explication des textes historiques.

1° Le rassemblement des textes doit d'abord être *complet*, c'est-à-dire embrasser la *totalité* des sources directes ou indirectes, manifestes ou dissimulées, relatives aux faits qu'on étudie. Le platonisme, par exemple, n'est pas tout entier dans les écrits de Platon; Aristote, qui doit sa connaissance du platonisme à ses relations personnelles avec le maître, est relativement à cette doctrine un témoin qu'il est nécessaire de consulter. La recherche des sources de la philosophie grecque doit s'étendre aux historiens, aux poëtes, aux compilateurs, aux scoliastes et se poursuivre, dans le temps et l'espace, aussi loin qu'ont pu aller la transmission des textes et la tradition orale. De plus, les témoins ne désignent pas toujours explicitement les auteurs des doctrines dont ils parlent. Il arrive mainte fois à Aristote de dire, d'une manière générale : les théologiens, les physiciens, les physiologues, les partisans de la matière une et multiple, les partisans d'une cause motrice unique, etc. Ces passages, judicieusement rapprochés de ceux où les personnages sont désignés par leurs noms, prennent place, à tel ou tel titre, parmi les sources relatives à ces personnages.

Vient ensuite la question capitale de l'authenticité, laquelle consiste à rapporter les textes à leur véritable auteur.

L'authenticité s'établit par deux genres de preuves, les preuves internes et les preuves externes. Or celles-ci, dans lesquelles intervient beaucoup moins la façon de voir du critique, doivent toujours passer avant celles-là.

Par exemple, en ce qui concerne les œuvres de Platon, le premier point est évidemment de déterminer, à travers la diversité des ouvrages qui lui sont attribués, ceux qui peuvent servir de type ou d'unité de mesure, et cette détermination serait arbitraire si elle ne reposait sur des preuves externes. C'est Aristote qui nous apprendra tout d'abord à prendre pour types la *République*, le *Timée*, le *Phédon* et les *Lois*. Nous y joindrons ensuite des dialogues non mentionnés par Aristote, mais contenant des passages qu'il cite comme étant de Platon.

Quant à l'examen des caractères internes, c'est une partie

fort délicate du travail de l'historien. S'il est évidemment trop commode de passer par-dessus les différences de fond et de forme que présentent des ouvrages portant le même nom, sous prétexte que l'auteur avait sa logique à lui, nous la nôtre, il ne faut pas non plus imposer à un auteur une unité exagérée de doctrine et de langage. Ainsi Grote va trop loin lorsqu'il dit que Platon ne songeait pas à mettre ses dialogues en harmonie les uns avec les autres et se souciait peu de tomber, en un même dialogue, dans les contradictions les plus manifestes. Mais, d'un autre côté, Ueberweg et Schaarschmidt prêtent une signification exagérée à des circonstances telles que le manque de vie dramatique dans le *Philèbe*, ou le développement antinomique du concept dans le *Parménide*. On trouve des choses bien plus singulières dans le *Timée* ou les *Lois*, comparés à la *République*. Il s'agit donc de constater exactement les divergences que présentent les ouvrages contestés par rapport aux ouvrages non contestés, et de voir dans quelle mesure ces divergences sont analogues à celles qu'on observe entre les ouvrages non contestés.

Reste la question de la *valeur* des textes. Les sources, en effet, sont plus ou moins immédiates; et, à mesure qu'elles s'éloignent de l'auteur auquel elles se rapportent, il y a plus de chances pour qu'elles soient mêlées d'éléments étrangers. Il faut donc remonter, autant que possible, des témoins à leurs garants, des narrateurs récents aux narrateurs anciens, et se demander, à propos de chaque renseignement, s'il émane d'une tradition fondée sur la connaissance directe des faits eux-mêmes, ou s'il provient de témoins dont le rapport aux faits n'est pas assignable.

Par exemple, il existe, au sujet d'Anaximandre, un texte de Simplicius, d'après lequel celui-ci ferait sortir les choses de l'infini par voie de séparation (διακρίσει), et serait déjà, de la sorte, un véritable mécaniste. D'où vient ce témoignage? Simplicius semble citer Théophraste; ce qui donnerait beaucoup de poids à son assertion. Mais Théophraste, dans un passage *textuellement* cité par Simplicius lui-même, attribue à Anaximandre la doctrine d'une substance unique sans qualités dé-

terminées (μία φύσις ἀόριστος). On ne peut donc lui attribuer le passage où il est question de *séparation* des substances. C'est là une assertion qui appartient en propre à Simplicius. Reste à savoir dans quelle mesure Simplicius connaissait par lui-même la doctrine d'Anaximandre. Or, on démontre avec évidence qu'il n'en avait qu'une connaissance indirecte et inexacte. Son assertion est donc sans valeur.

Souvent il arrive que le témoin établit un rapport entre deux doctrines. Il faut alors examiner si c'est en reproduisant les vues des auteurs eux-mêmes ou en raisonnant pour son propre compte qu'il fait ce rapprochement. Ainsi Aristote, comme Théophraste, rapproche Anaxagore d'Anaximandre, mais il entend simplement dire par là que, *selon lui*, la doctrine d'Anaxagore, poussée à ses dernières conséquences, viendrait rejoindre celle d'Anaximandre.

On peut citer, comme type de discussions relatives à l'authenticité, l'examen auquel M. Zeller soumet l'ouvrage attribué à Aristote sous le nom de περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου. Procédant par élimination, M. Zeller montre que le premier chapitre ne peut traiter ni de Xénophane, ni de Zénon, mais qu'il traite certainement de Mélissus, comme le prouvent et les déclarations de l'écrivain lui-même, et les doctrines qu'il expose ; que le second traite, non de Zénon, dont il dénaturerait la doctrine, mais de Xénophane, et le troisième de Gorgias ; que ce traité ne peut être ni d'Aristote, dont il contredit gravement certains témoignages, ni de Théophraste, à qui il n'a été attribué qu'en vertu d'une fausse interprétation d'un texte de Simplicius ; mais que, d'après une indication importante de Diogène, et d'après le contenu même de l'ouvrage, il émane vraisemblablement d'un péripatéticien. Enfin, distinguant les trois parties de cet ouvrage quant à leur valeur historique, M. Zeller établit que la première et la troisième, conformes aux autres sources relatives aux mêmes doctrines, sont dignes de confiance, mais que la seconde, qui renferme des méprises manifestes, ne peut, à elle seule, constituer une autorité.

2° Les textes une fois rassemblés, on procède à leur *classement*. Cette seconde opération se fonde sur les résultats ac-

quis dans la première. Les textes, une fois examinés au point de vue de l'authenticité, se répartissent d'eux-mêmes en trois catégories : 1° les sources immédiates, 2° les sources médiates anciennes, 3° les sources médiates récentes. Les premières consistent dans les œuvres mêmes des philosophes dont il s'agit ; les secondes, dans les textes des écrivains qui ont de ces philosophes une connaissance directe ; les troisièmes, dans les textes des écrivains qui n'ont de ces philosophes qu'une connaissance plus ou moins indirecte. Dans ces deux dernières catégories, les textes se subordonnent les uns aux autres suivant leur degré de ressemblance aux sources immédiates ou immédiatement dérivées.

Ces distinctions sont, par exemple, d'une importance décisive dans l'étude du pythagorisme, pour l'histoire duquel les sources sont extrêmement nombreuses et divergentes. Le travail de classement ne tarde pas à montrer que les documents sont de plus en plus riches en détails biographiques et philosophiques à mesure qu'ils sont plus distants des faits eux-mêmes; et l'on constate que les récits relatifs à Pythagore suivent la voie de la légende, non celle de la tradition historique. Dès lors, cette masse énorme de documents se réduit et fond en quelque sorte au souffle de la critique ; et il se trouve que l'une des écoles sur lesquelles les témoignages sont le plus abondants est au nombre de celles qui offrent le moins de prise à l'historien.

Des sources immédiates relatives au pythagorisme, il ne nous reste, en définitive, que des fragments de Philolaüs, quelques textes d'Archytas, portant sur des questions mathématiques et sur d'autres questions spéciales, et enfin des écrits plus ou moins interpolés, dont les auteurs sont inconnus et dont la partie historique est insignifiante.

Les sources médiates antiques comprennent quelques assertions dues à des philosophes antésocratiques et à Platon, des textes aristotéliciens très sobres en général et des renseignements déjà plus étendus donnés par les anciens péripatéticiens et leurs contemporains, Théophraste, Eudème, Aristoxène, Dicéarque, Héraclite, Eudoxe.

Enfin, les sources médiates récentes, de plus en plus riches, consistent d'abord dans des textes du troisième et du second siècle, tels que ceux d'Epicure, de Timée, de Néanthès, d'Hermippus, d'Hiéronyme, d'Hippobotus, etc., enfin, dans des ouvrages appartenant à l'époque néo-platonicienne, comme ceux d'Apollonius de Tyane, de Moderatus, de Nicomaque, de Porphyre et de Jamblique.

C'est en se reportant constamment à cette classification des sources et en mesurant la valeur des dernières à leur ressemblance avec les premières qu'on peut acquérir, sur le pythagorisme, quelques notices vraiment historiques.

3° Au classement des textes succède enfin leur *interprétation*. Ici l'élimination de l'élément subjectif repose tout d'abord sur l'examen de la langue du témoin. Les difficultés à cet égard sont extrêmes ; souvent tel mot qui, dans la langue de l'auteur, avait un sens indécis, reçoit, chez le témoin, un sens plus déterminé. Ainsi, quel que soit le mot dont s'est servi Thalès pour marquer le rôle de l'eau dans l'univers, ce ne pouvait être une de ces expressions aristotéliciennes qui distinguent nettement la cause matérielle des autres causes : c'était un mot relativement vague qui, tout en désignant la permanence substantielle, n'excluait pas une faculté interne de changement ; c'était un terme conforme à l'esprit général de l'hylozoïsme.

Il arrive aussi que le témoin, se plaçant à son tour dans le temps dont il parle, élargit lui-même le sens de ses expressions et use de cette métonymie qui consiste à prendre l'espèce pour le genre. Ainsi, lorsque Aristote dit qu'Anaximandre fait ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, il n'a nullement l'intention de présenter Anaximandre comme un philosophe *mécaniste*, professant que les contraires sortent de la matière primitive par voie de *séparation*, car il se sert ailleurs (*de Coelo*, III, 3, 302) du mot ἐκκρίνεσθαι pour désigner le simple passage de la puissance à l'acte, lequel est l'explication *dynamiste* du changement. Ainsi ce texte d'Aristote, par lui-même, ne prouve en aucune façon qu'Anaximandre ait déjà distingué le point de vue dynamique et le point de vue mécanique, et se soit prononcé pour le dernier.

Quant à la partie *positive* de l'interprétation, elle consiste à considérer, avant tout, l'idée maîtresse de l'auteur, et à s'en servir pour éclairer de proche en proche les diverses phases du développement philosophique.

Ainsi, veut-on savoir en quel sens Thalès a pu dire que l'univers est vivant et plein de dieux. Il faut considérer l'idée qu'il se fait du premier principe. Or, il n'y a que les causes matérielles qu'il ait songé à ramener à l'unité. Il ne soumet pas encore les causes motrices à la même réduction. Il n'est donc pas vraisemblable qu'il ait eu l'idée d'une *âme du monde*, à la manière stoïcienne. Il a simplement personnifié les forces de la nature par analogie avec l'âme humaine.

Il faut ensuite considérer le degré d'éducation philosophique de l'auteur. On ne peut attribuer à un philosophe une doctrine qui suppose des distinctions encore inconnues à son époque. Ainsi, les premiers philosophes ne distinguent pas les espèces de causes comme Aristote. Les anciens ne distinguent pas le subjectif et l'objectif, comme les modernes postérieurs à Kant.

Anaximandre n'a pu être *mécaniste*, car le mécanisme suppose, en premier lieu, l'idée de l'immutabilité appliquée, non-seulement à la substance, mais encore aux qualités, doctrine dont l'origine est universellement rapportée aux éléates ; en second lieu, l'idée d'une cause motrice distincte de la cause matérielle, doctrine qui ne commence à apparaître que chez Empédocle, Anaxagore et Démocrite, dans les principes de l'amour et de la haine, du νοῦς et du vide.

Les pythagoriciens ne peuvent dire si pour eux le nombre est cause matérielle ou formelle des choses, cette distinction n'existant pas dans leurs esprits.

Quand Parménide dit : ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα, il n'entend pas ramener l'être à la pensée, ce qui serait une doctrine kantienne, mais bien plutôt la pensée à l'être, ce qui est conforme à l'objectivisme antique. Aussi Aristote (*Mét.*, IV, 5, 2010 *a; de Cœlo* III, I, 298, *b*) range-t-il Parménide parmi ceux qui n'ont admis d'autre réalité que celle des choses sensibles (τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον).

II. La seconde partie de la méthode historique est celle qui a

pour but la détermination des *rapports* ou liaisons causales qui existent entre les faits.

Cette partie de la méthode a ses principes dans la seconde face de la théorie kantienne de la connaissance, dans celle qu'ont vainement tenté de supprimer les successeurs idéalistes de Kant, et qui montre, à côté de la part nécessaire du sujet, celle de l'objet, dans tout fait intellectuel donné. Selon M. Zeller, l'intuition et le concept ne sont pas, comme le pensent les éclectiques, deux faits intellectuels isolés, se suffisant respectivement à eux-mêmes, et combinés artificiellement par l'esprit. Un concept sans intuition est une forme vide; et, de plus, il n'y a pas d'autres intuitions que les intuitions expérimentales, résultant de l'action de l'objet sur l'esprit.

Ce n'est pas tout, et il faut ici modifier la théorie de Kant touchant la nature de l'objet lui-même.

Si la partie empirique de la méthode critique consiste à éliminer la part du sujet dans la connaissance des faits, la partie rationnelle consiste à se rendre compte des lois suivant lesquelles s'est créé et développé le processus spécial qui constitue l'objet proposé. Or, ces lois ne viennent pas de l'esprit qui connaît, mais de la spontanéité des choses elles-mêmes, laquelle débute par un mode d'action contingent, pour aboutir à un mode d'action nécessaire. Il faut donc se passer d'imposer immédiatement aux résultats de l'observation les lois du sujet connaissant, si l'on veut saisir l'évolution des faits dans sa réalité historique : il faut au contraire chercher, dans les faits eux-mêmes, les éléments qui sont devenus les centres d'attraction et ont donné naissance à des systèmes harmonieux et durables. C'est du sein d'une contingence réelle qu'il faut dégager la nécessité. Il y a plus : c'est dans l'activité libre elle-même qu'il faut voir l'artisan de cette nécessité. Ainsi la marche du développement historique vers la construction dialectique est celle d'une courbe vers l'asymptote; et plus on remonte aux origines, plus l'histoire, cherchant en quelque sorte sa voie, est impuissante à suivre cette ligne droite que voudrait lui imposer la pensée pure.

L'application de ces principes à la méthode historique se ré-

sume dans le précepte de raisonner toujours au point de vue des auteurs eux-mêmes, et de ne tenir aucune loi logique pour si générale qu'elle n'ait pu être violée par quelque philosophe. C'est surtout quand il s'agit des tentatives des plus antiques et des premières expériences de la pensée humaine, de ces périodes où la logique commençait à peine à prendre corps dans quelques tendances mal définies et peu profondes, qu'il est indispensable d'oublier les habitudes intellectuelles et les lois de l'esprit moderne, où se mêlent, dans une proportion plus ou moins considérable, les traces de la réflexion postérieure.

La partie rationnelle de la méthode historique consiste à chercher : 1° la liaison interne de chaque système donné (der innere Zusammenhang); 2° les rapports de ce système avec les autres (die geschichtliche Stellung). M. Zeller fait suivre l'exposition de chaque système d'un paragraphe où ces deux points sont spécialement traités.

La recherche de la liaison interne d'un système consiste à en déterminer l'idée directrice et à mettre en évidence le rapport de cette idée avec les diverses parties du système. Et il ne s'agit pas ici de l'idée à laquelle, d'une manière abstraite, peuvent se relier le plus rigoureusement les divers éléments que nous fournissent les textes, mais de celle qui, dans l'esprit même des auteurs, a imprimé le mouvement à l'ensemble.

Le caractère général du système est donné avant tout par les termes mêmes dans lesquels s'y trouve posé le *problème* philosophique. Vient ensuite la *méthode* suivie par l'auteur, laquelle est le résultat du libre choix qu'il a fait parmi les voies qui s'offraient à lui. Ce choix, d'ailleurs, est soumis à l'influence de deux sortes de motifs : les uns psychologiques, tirés de la personne du philosophe et des conditions intellectuelles et morales parmi lesquelles il a vécu ; les autres logiques, tirés des expériences faites antérieurement pour résoudre la question proposée et de l'insuffisance constatée de telle ou telle méthode possible. Viennent enfin les *résultats* obtenus, lesquels sont la conséquence plus ou moins rigoureuse de la question posée et de la méthode suivie.

Par exemple, le stoïcisme est né de l'invention du problème suivant : fonder la vertu sur la science. La méthode qu'il adopte consiste à mettre la logique et la physique au service de la morale, en prenant constamment celle-ci pour fin dans les recherches historiques, et en ayant constamment égard aux résultats des recherches théoriques dans la détermination de la vérité pratique. Les résultats sont, par là même, d'une manière générale, une synthèse de la théorie et de la pratique, de la réalité physique et du bien moral, conduisant à l'identification panthéistique ; et, en ce qui concerne spécialement la morale, le stoïcisme devient de lui-même un effort pour unifier la nature et la raison, la valeur du tout et la valeur de la personne, le bien universel et le bien moral ; cet effort est, à plus d'un titre, fécond et fructueux, mais il rencontre de plus en plus d'obstacles à mesure que les deux termes sont mieux définis, et il aboutit à la formation de deux courants distincts, dont l'un va vers la nature, l'autre vers la raison, l'un vers le cosmopolitisme, l'autre vers l'indépendance personnelle, l'un vers l'union de la vertu et des autres biens naturels, l'autre vers l'apothéose de la vertu réduite à elle-même.

Chaque grand système a d'ordinaire ainsi son idée directrice et sa loi interne d'évolution. Il faut pourtant se garder d'y chercher une suite logique qui ne soit jamais en défaut. On ne peut à priori imposer à un philosophe les idées mêmes qui semblent se déduire immédiatement de ses propres principes. Il arrive parfois que l'auteur n'a pu rapprocher deux ordres d'idées qui nous paraissent connexes, et ne s'est pas soucié d'appliquer à celui-ci les principes qu'il professe dans celui-là.

Ainsi Xénophane admet l'unité de l'être universel et considère l'éternité du monde comme immédiatement donnée avec l'éternité même de Dieu, lequel est, selon lui, cause immanente du monde. Il n'en faut pas conclure, avec certains écrivains postérieurs, qu'il a déjà, comme Parménide, nié expressément tout changement et tout mouvement dans le monde. Cette conséquence lui échappe. Il a une doctrine physique spéciale, et ne dit nullement, comme son successeur, que cette partie de sa philosophie ne se rapporte qu'à l'*illusion*.

Le pythagorisme nous offre des doctrines remarquables sur la vie morale et le principe des choses. Il nous semble impossible que ces doctrines ne réagissent point les unes sur les autres. L'examen des sources historiques prouve cependant la vérité de cette proposition d'Aristote (*Met.* 1, 8, 989, *b*) que les pythagoriciens étaient entièrement adonnés à la philosophie de la *nature*. Leur morale est presque sans lien avec leur physique ; elle a son origine dans des motifs religieux, et consiste en croyances plus qu'en doctrines scientifiques. Quant à leur physique, elle rentre, comme le montre Aristote (*Met.* 1, 8, 989, *b*), dans l'ensemble des recherches de la première période sur les principes du monde sensible considéré comme la seule réalité ; elle a, dans le fond comme dans la forme, un caractère tout mathématique.

Il est clair qu'il faut demander les éléments de cette construction du système, avant tout, aux auteurs eux-mêmes. Mais il ne nous reste souvent, de leurs œuvres, que des fragments épars. De plus, les anciens attachaient moins d'importance que nous à l'exposition méthodique des idées. Il est donc toujours prudent, et souvent indispensable, de consulter, à ce sujet, les témoins les plus rapprochés des philosophes eux-mêmes, et les plus capables d'entrer dans leur pensée et de se placer à leur point de vue. Nous devons seulement veiller à ne pas confondre telle vue dogmatique du témoin philosophe avec l'exposition impartiale d'un historien.

Ainsi, d'une manière générale, et sauf les réserves nécessaires, Aristote est bien meilleur juge que les modernes des termes dans lesquels étaient posés, à l'origine, les problèmes philosophiques et de la marche que suivait alors l'esprit humain. Ce qu'il nous dit de la prépondérance du problème physique chez les premiers philosophes doit nous déterminer à faire dépendre leurs vues métaphysiques de leurs doctrines physiques, plutôt que celles-ci de celles-là ; et, en ce qui concerne, par exemple, leurs opinions sur la faculté de connaître, nous devons y voir, avec Aristote, une suite de leur doctrine sur le monde, plutôt qu'une théorie présidant à leurs recherches objectives.

Reste à déterminer le rapport d'un système donné avec les autres systèmes, c'est-à-dire sa place dans l'ensemble du développement historique. Les grandes divisions de l'histoire et de la philosophie ne sont nullement laissées au caprice de l'historien ; elles reposent sur des rapports objectifs d'identité générique et de différences spécifiques.

L'identité générique consiste dans le fonds de principes communs inconsciemment admis par une série de philosophes et préexistant, comme autant d'idées innées, à leurs recherches conscientes et réfléchies. Ces *postulats* (Voraussetzungen), considérés comme des vérités premières et impliqués instinctivement dans la faculté de penser elle-même, déterminent nécessairement l'objet et la direction générale du travail intentionnel. Une nouvelle période commence, lorsque les résultats de la réflexion amènent l'esprit à se replier sur lui-même et à porter son examen sur sa nature propre, lorsque sont soumises à la critique d'une faculté plus haute ces formes intellectuelles que jusqu'alors le sujet connaissant n'avait pas distinguées de lui-même.

Les postulats inconscients se manifestent tout d'abord dans la manière dont est déterminé par les différents penseurs l'*objet* de la philosophie, c'est-à-dire dans la nature des problèmes qui tiennent pour eux le premier rang. Toute question, en effet, implique certains postulats qui en sont les conditions préalables. Par exemple, la question de savoir quelle est la substance des choses implique la croyance que l'esprit peut connaître la substance des choses, de même que la question de savoir comment et dans quelle mesure nous connaissons les choses implique l'incertitude de l'esprit sur sa capacité de tout connaître.

Une même période se continue, tant que le problème philosophique est posé dans les mêmes termes, et une nouvelle période s'annonce, lorsque la pensée philosophique, amenée, par les résultats mêmes de son travail, à mettre en doute la légitimité des questions posées, en vient à modifier plus ou moins profondément la nature de ces questions et à se proposer un nouvel objet.

Ainsi la philosophie antique, dont le postulat est l'harmonie de la nature et de la pensée, de l'objet et du sujet, cherche les principes des *choses* elles-mêmes; la philosophie moderne, dont le point de départ est l'opposition chrétienne de l'esprit et de la matière, cherche avant tout les principes de la connaissance et de l'*activité subjective*, et ensuite les moyens de réconcilier cette réalité intérieure avec le monde externe ou la nature.

Identifiant instinctivement l'être avec la sensibilité, les premiers philosophes se demandent : Quels sont les principes du monde sensible? Avec Socrate, l'esprit acquiert la notion claire d'un monde intelligible supérieur au monde des sens, et il se demande : Quels sont les principes du monde intelligible, et quel rapport existe-t-il entre les deux mondes? Enfin, après Aristote, l'esprit prend nettement conscience de sa réalité subjective, c'est-à-dire, de l'existence d'un monde moral proprement dit, et il se demande : Quels sont les principes du monde moral, et quel est le rapport qui unit le monde moral aux mondes physique et intelligible? Philosophie objective, tour à tour physique, logique et morale : tel est le cadre de la philosophie grecque et de ses grandes périodes.

Les différences qui séparent les systèmes tiennent, d'une manière générale, à l'effort que fait l'esprit humain pour se frayer des voies nouvelles, quand il a constaté que les voies battues ne mènent pas au but qu'il poursuit. Elles consistent essentiellement dans des rapports de dérivation, d'opposition et de combinaison.

Ainsi, Parménide est lié à Xénophane par un rapport de *dérivation*. Il développe le principe du maître d'une manière plus conséquente et plus complète, éliminant les éléments étrangers et donnant à la doctrine une homogénéité rigoureuse. Xénophane avait affirmé l'unité de l'être sans la démontrer et sans en déduire la négation du multiple et du changeant : Parménide fonde l'unité de l'être sur sa nature, sur cette propriété qu'il a d'être le même en toutes choses, et, soutenant que l'être seul peut être exprimé et pensé, il en conclut que le non-être, c'est-à-dire le multiple et le changeant, n'existe absolument pas.

La doctrine extrême à laquelle il aboutit, détermine une réaction représentée par Héraclite, lequel est ainsi, à l'égard de Parménide, dans un rapport d'*opposition*. Héraclite voulant avant tout assurer la réalité du changement, en fait la loi essentielle et primordiale de l'être.

Enfin la philosophie d'Empédocle, comparée à celles d'Héraclite et de Parménide, nous offre l'exemple d'un rapport de *combinaison*. Héraclite a déterminé une évolution dans la philosophie physique en substituant au problème de la matière universelle celui du changement. D'un autre côté Parménide a montré que l'être proprement dit ne change pas. Empédocle s'efforce de répondre à la question posée par Héraclite sans donner prise aux objections élevées par un Zénon d'Elée, au nom de Parménide. Il imagine donc une philosophie mécaniste, expliquant le changement par le rapprochement et la séparation tout extérieure des substances qualitativement immuables.

Cette recherche des liens qui unissent les systèmes les uns aux autres doit d'ailleurs être exempte de parti pris et s'arrêter, s'il le faut, devant la situation plus ou moins isolée que peut présenter tel ou tel individu, telle ou telle école. Parmi les tentatives de l'esprit humain, il en est qui ne viennent pas à leur heure, qui sont en opposition tranchée avec l'ensemble au milieu duquel elles se produisent, et qui, par la même, restent, provisoirement ou définitivement, sans influence importante.

L'historien doit constater de bonne foi ce phénomène et y reconnaître la part du contingent dans les œuvres de l'esprit humain.

Ainsi le cynisme, malgré les liens étroits qui le rattachent à Socrate, professe, pour la nature et la science, un dédain qui tranche avec la direction générale de la pensée philosophique à cette époque ; et il anticipe par là, avec une hardiesse téméraire, sur le stoïcisme et même sur le christianisme.

On doit aussi, tout en consultant soigneusement les auteurs voisins des personnages par le temps et l'esprit, se rappeler que les contemporains ne sont pas toujours bons juges des ressemblances et des différences ; que les distances s'exagèrent pour

qui voit les choses de trop près ; que les antipodes cessent d'être les extrémités de l'univers pour qui voit la terre du dehors, et que chaque tout devient une partie, à mesure qu'on en franchit les limites et qu'on se meut dans un monde plus vaste.

Ainsi Aristote croit être, à l'égard de Platon, dans un rapport d'opposition radicale. Tous deux pourtant admettent que l'être véritable consiste dans l'idée ou la forme ; et la seule différence c'est que, pour Platon, l'idée existe à part, tandis que, pour Aristote, elle ne fait qu'un avec la matière. Or, pour nous, qui voyons les choses de haut, la différence est petite auprès de la ressemblance.

La recherche de la liaison interne et des rapports externes des systèmes philosophiques doit aboutir à la détermination de formules qui permettent à l'esprit de dominer, et les systèmes particuliers, et le passage d'une philosophie à une autre.

C'est ainsi qu'on peut, selon M. Zeller, caractériser la philosophie antésocratique par l'expression de « dogmatisme physique » (*physikalischer Dogmatismus*), la philosophie de Socrate, Platon et Aristote, par l'expression de « philosophie du concept » (*Begriffsphilosophie*), et la philosophie postérieure à Aristote, par l'expression de « subjectivité abstraite » (*abstrakte Subjectivitæt*).

Tels sont les principaux procédés de la méthode historique en philosophie, selon M. E. Zeller. Ils ont ce caractère commun d'être tous rigoureusement scientifiques. L'auteur se propose avant tout de dégager le fait historique de toutes les altérations et additions qu'y ont apportées les témoins. Arrivé au fait lui-même, c'est-à-dire à la propre doctrine du philosophe, il se demande quelle est objectivement l'idée scientifique qui en fait le fond ; il en détermine exactement le contenu intellectuel (*Gehalt*) ; il en résume avec profondeur le caractère dans une formule brève et compréhensive, qui fait voir nettement le rapport du système avec l'ensemble du développement historique.

Quelle est, dès lors, l'impression que laisse la lecture de l'ouvrage de M. Zeller ?

Certes, l'esprit voit avec un singulier contentement toutes les assertions de l'auteur, sans exception, rigoureusement appuyées sur des textes valables. Il est frappé de la scrupuleuse impartialité du critique, et il le suit avec confiance dans cette sphère des faits et des idées claires d'où l'imagination est bannie, et où les seuls arguments reçus sont ceux qui s'adressent à la raison impersonnelle. Il éprouve, en un mot, une impression de netteté, de précision et de rigueur véritablement scientifiques.

Et pourtant, à mesure qu'il avance dans l'étude de l'ouvrage, il sent naître et grandir en lui un étonnement qu'il ne peut surmonter. Quand nous lisons les œuvres mêmes des philosophes, par exemple les dialogues de Platon, nous ne restons pas indifférents aux doctrines qui s'y trouvent exposées. A travers la diversité de langage et de méthode, nous ne tardons pas à reconnaître, chez ces antiques penseurs, un grand nombre d'idées et de raisonnements que nous avions plus ou moins nettement conçus pour notre propre compte. Nous sentons qu'il y a quelque chose d'éternel dans les créations des grands génies philosophiques, et qu'elles ont leur origine, non-seulement dans les idées du temps, mais encore dans quelqu'une des tendances constitutives et permanentes de l'esprit humain lui-même. Aussi arrive-t-il d'ordinaire que nous nous sentons attirés vers tel philosophe plutôt que vers tel autre ; et il est visible que M. Zeller lui-même, malgré l'effort qu'il fait, par exemple, pour nous montrer qu'en somme Platon et Aristote sont placés sur le même terrain tout antique et que la différence qui les sépare est médiocre, penche en définitive du côté d'Aristote plutôt que du côté de Platon. Un humoriste profond [1] n'a-t-il pas dit que Platon et Aristote ne représentent pas seulement les deux systèmes, mais encore les deux types humains qui, de temps immémorial, sous tous les costumes, se sont combattus l'un l'autre ?

Or la lecture de l'œuvre de Zeller nous laisse absolument impassibles. Nous nous sentons étrangers à ces faits qui se déroulent devant nous. Ce n'est point notre propre histoire, c'est

[1] Heine.

l'histoire d'un monde entièrement disparu. Les différences qui séparent le passé du présent ont été mises en relief, au point de dissimuler les ressemblances. Nul, ayant étudié dans Zeller les systèmes d'Héraclite, de Démocrite, de Platon, d'Aristote, des stoïciens, n'aura l'idée de se faire leur disciple. Il y a plus : ces grands systèmes, dans l'œuvre de notre historien, n'inspirent guère plus d'admiration que les systèmes secondaires. Ils sont plus étendus, offrent matière à un plus grand nombre de discussions, mais se forment comme d'eux-mêmes, par le rapprochement mécanique des concepts, et se réduisent, de même que les systèmes inférieurs, à une collection de formules abstraites.

Il y a donc, semble-t-il, une disproportion entre les œuvres mêmes des philosophes et le tableau qui nous en est présenté, entre l'original et le portrait. L'auteur s'est interdit de *ressusciter* son modèle par l'art, en même temps qu'il l'analysait par la science. Il estime qu'essayer de reproduire cet élément mystérieux qu'on nomme la vie, ce serait précisément sacrifier la réalité objective et la vérité critique, que l'historien a pardessus tout mission de poursuivre. Les érudits de profession, et en particulier les érudits allemands, voient dans la rigueur même de cette méthode le mérite singulier de M. Zeller. Le littérateur français, sans trop réussir à justifier son sentiment, persiste à trouver étrange que l'exposition des grands systèmes de métaphysique et de morale le laisse aussi froid qu'un traité d'histoire naturelle.

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas la tâche même de la science de chercher le fond objectif des choses sous la surface par laquelle elles sont en rapport avec nos facultés affectives? Les sciences physiques, par exemple, n'ont-elles pas pour objet de dépouiller la nature de tous ses éléments poétiques et sensibles, pour en mettre à nu les principes propres, objets de la seule raison?

Il est possible que l'attrait exercé sur nous par la nature ne soit pas de son essence, et qu'on puisse distraire des choses matérielles l'élément esthétique, sans leur faire subir de diminution. Mais en est-il de même des conceptions philosophiques?

et le côté par où elles s'adressent au cœur et à la volonté est-il, par rapport au côté qui regarde l'intelligence, tout extérieur et adventice? Est-il manifeste que cet élément esthétique et moral n'est qu'un *résultat* des principes intelligibles, et reste sans influence sur ces principes eux-mêmes? Platon persuade-t-il parce qu'il raisonne, ou raisonne-t-il parce qu'il veut persuader? Or, s'il se trouvait que la philosophie fût, de la sorte, affaire de volonté en même temps que d'intelligence, que l'esprit humain ne fût pas un *objet* assimilable aux objets matériels, que sa liberté fût présente dans ses œuvres et en constituât plus ou moins le secret ressort, on n'aurait pas le droit de séparer, dans l'histoire philosophique, le produit intelligible d'avec l'agent volontaire, comme en histoire naturelle, on isole l'œuvre morte, soit de la spontanéité désormais fixée qui lui a donné l'être, soit du sens esthétique de l'homme qui évoque artificiellement cette spontanéité et lui prête, pour un moment, une existence idéale.

L'examen des idées de M. Zeller sur les résultats généraux et la loi de l'histoire de la philosophie pourra peut-être contribuer à éclairer cette question.

IV

Les faits philosophiques n'ont pas reçu tous les modes d'explication dont ils sont susceptibles, quand on les a rattachés, soit à des faits physiques, soit à des faits moraux, comme à leur cause efficiente. Ils ne demeurent pas en effet à l'état de rencontres heureuses, mais passagères, résultant accidentellement du jeu de forces inférieures. Ils sont, dès le début, déterminés par l'intervention d'un principe spécial, lequel, par son action même, acquiert une réalité de plus en plus effective et distincte, une loi de plus en plus déterminée et nécessaire. L'observateur voit ainsi émerger du monde intellectuel un processus philosophique proprement dit, qui a, sans doute, dans les processus psychologique et physique, son point d'appui indispensable, mais qui tend, de plus en plus nettement et sûrement, à un but vers lequel n'étaient pas diri-

gés les processus inférieurs. Ce but est précisément cette forme de la pensée qu'on nomme la vérité philosophique.

Ainsi les faits philosophiques n'ont pas seulement un rapport avec leurs conditions d'existence ; ils en soutiennent un autre avec leur cause finale ; et l'histoire de la philosophie considérée dans son ensemble ou même une partie importante de cette histoire, comme la philosophie grecque, a, en elle-même, un sens et une loi de développement, qu'il convient de rechercher.

On peut distinguer à cet égard le point de départ, la loi d'évolution proprement dite, et le point d'arrivée.

Les considérations théoriques qui président à la détermination du point de départ doivent être cherchées dans la théorie de l'erreur. Quelles sont, sur les premières démarches de la pensée et les origines de l'erreur, les idées de M. Zeller? C'est ce qu'on peut déduire de sa dissertation sur l'origine du mal moral, car il dit lui-même que l'erreur est l'analogue intellectuel du péché. La doctrine de M. Zeller, sur ce point, est toute hégélienne, quant à l'esprit général. On peut, en ce qui concerne le début de la réflexion philosophique, la résumer ainsi.

Le principe supérieur dont l'apparition détermine la naissance du processus philosophique est l'instinct philosophique lui-même, sous sa forme la plus indéterminée. Or, si l'on analyse l'instinct philosophique, on trouve qu'il a pour objet : 1° une activité purement théorique ; 2° une véritable science, c'est-à-dire une pensée méthodique, consciemment dirigée vers la connaissance des choses considérées dans leurs rapports ; 3° la représentation de l'ensemble des choses en tant que formant un *but*. Ce principe est essentiellement *un*, puisqu'il tend à tout ramener à l'unité. Il n'est pas susceptible de plus ou de moins, il ne peut être scindé. Il est, pour la conscience, présent ou absent. Or, lorsqu'il s'éveille dans l'esprit et s'exerce pour la première fois, quel est le contenu qu'il rencontre ?

L'esprit n'a d'autre faculté intuitive que les sens, dont l'exercice est contingent et le domaine limité. A l'origine surtout, les acquisitions expérimentales de l'homme sont très fortuites

et restreintes. Elles se bornent aux notions relatives à la vie pratique, au-dessus de laquelle l'esprit ne songe précisément à s'élever que le jour où commence en lui le travail philosophique. Quel sera dès lors le parti que prendra la pensée, à ce moment nouveau de son développement ?

Elle ne peut savoir que ses connaissances positives sont restreintes et ne représentent que des lois de détail, car elle n'a pas une *représentation* de l'ensemble, à laquelle elle puisse comparer ses représentations partielles. D'autre part, l'idée philosophique est une simple *forme*, qui appelle une *matière*, mais ne peut s'en créer une par elle-même. La pensée commencera donc par appliquer cette forme nouvelle à la seule matière dont elle dispose, c'est-à-dire à ses connaissances expérimentales actuelles, sans se douter de l'immense disproportion qui existe entre ces deux termes. Elle affirmera sans scrupule que la partie est le tout, que le contingent est le nécessaire. C'est l'apparition de l'erreur, laquelle, en ce sens, naît inévitablement de l'idée du vrai en soi, comme le péché naît de la conscience du bien et du mal. L'erreur, comme le péché, c'est l'état de nature érigé immédiatement en état de perfection, c'est la contradiction qui ne peut manquer d'exister tout d'abord entre la manière d'être effective de l'esprit et son essence idéale.

Nous devons donc nous défier grandement de cette méthode d'interprétation symbolique, chère au romantisme allemand, qui cherchait sous les mythes les plus grossiers les plus hautes idées intellectuelles et morales, et se représentait volontiers l'esprit humain comme ayant traduit en langue sensible, et de plus en plus obscurcie, des idées qu'il possédait à l'origine sous leur forme abstraite et intellectuelle. Lorsque s'ouvrit aux regards des érudits et des poëtes le monde merveilleux de l'Orient, on crut y retrouver cette sagesse supérieure et primitive, dont les mythes grecs n'étaient, pensait-on, que le voile de plus en plus épais et mensonger. On se complut dans cette idée que la lumière avait précédé les ténèbres, que la marche de l'esprit humain avait été une décadence, et qu'il s'agissait pour nous de remonter des doctrines sensibles et populaires aux vérités idéales qui leur avaient donné naissance.

M. Zeller est de ceux qui, plus amis de la raison que du sentiment, et peut-être de l'hellénisme que du christianisme, réagissent énergiquement contre cette tendance de l'école romantique. Il est le champion décidé de cette sobre philosophie (nüchterne Philosophie) qui ramène le merveilleux aux proportions du naturel, laisse aux mots leur sens propre et immédiat, trouve tout simple que l'humanité à son berceau ait eu des idées puériles, et exige pour attribuer aux termes matériels un sens symbolique, c'est-à-dire, d'une manière générale, pour corriger la lettre par l'esprit, que les auteurs aient explicitement manifesté leur intention à cet égard. La beauté, comme la vérité de l'histoire, est, selon M. Zeller, intéressée à cette exacte restitution. Car il n'y a point de beauté sans harmonie; et un penseur qui est en contradiction formelle avec son siècle ne constitue en définitive qu'une stérile dissonance. « Je me garderai toujours, dit M. Zeller, d'abuser du beau nom de philosophie pour dépouiller les événements historiques de leurs caractères propres, et imposer aux anciens philosophes des déductions contre lesquelles proteste leur propre langage.... Les grandes œuvres du passé sont, à nos yeux, de trop nobles choses, pour que je croie les rehausser en les tirant hors de leur milieu et de leurs conditions d'existence. A mes yeux, cette fausse manière de les idéaliser ne les grandit pas, elle les rapetisse. Elle ne saurait, en tout cas, profiter, en quoi que ce soit, à l'objet devant lequel doit s'incliner toute prédilection pour les personnes et les systèmes, je veux dire, à la vérité historique. »

Examinés dans cet esprit, les débuts de la philosophie grecque, c'est-à-dire de la philosophie elle-même, nous apparaissent comme relativement humbles, en même temps que comme très considérables par la révolution dont ils sont le signal.

L'idée d'une explication *naturelle* et *universelle*, substituée aux explications partielles et surnaturelles, est déjà présente à l'esprit d'un Thalès, d'un Pythagore et d'un Parménide : c'est par là que ces personnages ouvrent, pour la pensée humaine, un âge nouveau. Quant à l'élément qu'ils choisissent pour lui faire jouer le rôle de cause universelle, c'est celui-là même

qui est le plus près d'eux, celui qu'ils ont en quelque sorte sous la main (*was am nœchsten liegt*): l'élément sensible. Et ils ne commencent pas par considérer l'élément sensible *en général :* ils s'attachent d'abord à l'un des éléments sensibles qui tombent immédiatement sous les sens, tels que l'eau, l'air ou le feu, etc.; bientôt ils analysent les données des sens, et y démêlent et en induisent des principes de plus en plus subtils, plus dignes, à leurs yeux, du titre de cause universelle. En somme, jusqu'à Socrate, selon la judicieuse appréciation d'Aristote, les philosophes restent *physiciens*, c'est-à-dire persistent à identifier l'être avec le sensible.

De plus, ce n'est pas après avoir institué un examen sur les conditions et la portée de la connaissance que les premiers penseurs s'arrêtent à ces doctrines. Ils n'ont conscience d'aucune direction préalable de leur esprit avec laquelle ils aient à concilier ces idées nouvelles. Ils n'ont pas encore ces habitudes intellectuelles spéciales qui accueillent ou repoussent d'abord telle ou telle solution. Rien ne les avertit du rôle que joue le *sujet* dans la connaissance ; rien ne les sollicite à réfléchir sur l'étendue et la limite des facultés qu'ils mettent en jeu. Ils se confient donc naïvement à l'*objet* sous sa forme la plus externe, et se mettent, en quelque sorte, à son école, comptant que, de lui-même, il leur révélera sa nature. Leurs recherches, en un mot, sont exemptes d'esprit critique. Elles présentent expressément le caractère de l'objectivité et du dogmatisme. L'esprit, tout absorbé dans la nature, voit en elle la substance et la cause de toutes les déterminations dont il prend conscience.

C'est ainsi que la philosophie débute naturellement par l'erreur ; et que cette erreur consiste à ériger dogmatiquement le contenu actuel de la raison, à savoir une notion contingente et incomplète du monde sensible, en explication universelle et nécessaire, conforme à l'idéal philosophique lui-même. Mais ce n'est là, pour la pensée, qu'un point de départ : et bientôt se produit en elle une évolution, gouvernée par une loi de plus en plus précise.

L'erreur est, de sa nature, instable et caduque. Car elle implique une double contradiction, à la fois interne et externe ;

or, ce qui est en lutte, et avec soi-même et avec les forces extérieures, est destiné à périr.

L'esprit qui affirme l'erreur est en contradiction avec lui-même; car son essence est la forme de l'universel et de l'un, et l'erreur est la combinaison de cette forme avec une matière inadéquate. Or, tant que l'esprit est à peine réalisé, cette contradiction elle-même n'existe guère qu'en puissance ; mais à mesure que l'esprit, comme un centre d'attraction, groupe davantage autour de lui les éléments qui ont de l'affinité pour sa nature et accroît par là-même son être et l'énergie de son action, la lutte entre l'essence et l'accident, entre le tout et la partie, entre la loi et le fait, devient de plus en plus inégale. L'organisme, une fois constitué, repousse ce qui n'entre pas dans son concert. C'est ainsi que le contingent, qui est le désordre, recule devant le nécessaire, qui est l'ordre, à mesure que celui-ci acquiert plus de réalité et de consistance.

D'ailleurs, l'erreur n'est pas seulement en contradiction avec la vérité, elle est aussi en contradiction avec les autres erreurs. Il n'y a pas d'harmonie profonde et durable dans le domaine du faux, et c'est une nécessité que les puissances qui sont en lutte avec la vérité soient également en lutte les unes avec les autres. Ce qui n'est pas l'un et l'infini ne peut qu'être multiple et fini, c'est-à-dire composé de contraires : ainsi l'opposition et l'antagonisme est de l'essence même de l'erreur. Mais, par là même, les erreurs tendent spontanément à s'entre-détruire et à laisser se dégager la vérité. Tout fait qui se dresse contre la loi est en butte aux assauts des faits analogues comme à ceux de la loi elle-même, et, ne trouvant où se prendre, retombe dans le néant. La loi et l'esprit se dégagent ainsi et se constituent par une sorte de sélection naturelle, les éléments hétérogènes s'éliminant d'eux-mêmes.

L'erreur, d'ailleurs, ne disparaît pas sans laisser à l'esprit d'utiles enseignements et de fécondes impulsions. D'abord elle lui a la première fourni un contenu et communiqué l'existence effective. C'est grâce à elle qu'il a pris conscience de sa nature et de sa destination. Ensuite, elle ne succombe que parce qu'elle avait méconnu le caractère borné des représentations qu'elle

érigeait en vue complète et définitive des choses. Elle appelle donc une affirmation nouvelle qui la corrige en la complétant ; et la spontanéité de l'esprit, sous l'empire de cette sollicitation, va instituer une série d'expériences dirigées dans un autre sens. Mais l'affirmation nouvelle sera d'autant plus propre à combler la lacune constatée qu'elle sera elle-même plus distincte de la précédente ; et ainsi la chute d'une erreur doit avoir, tôt ou tard, pour résultat la formation d'une doctrine symétriquement opposée à cette erreur même.

De plus, le discrédit où est légitimement tombée l'erreur précédente, et en même temps la nécessité de développer une idée pour elle-même, si l'on veut que cette idée acquière toute la précision et toute la fécondité qu'elle comporte, entraînent cette conséquence que l'idée nouvelle ne se bornera pas à revendiquer une place à côté de la précédente, mais la refoulera plus ou moins complétement et prétendra, à elle seule, être le tout. Ce moment est à la fois un progrès et une décadence; un progrès, en tant qu'un nouveau principe est mis au jour ; une décadence, en tant que sont dédaignés et sacrifiés les avantages que le précédent principe portait en lui. Il doit même arriver que tout d'abord la révolution apparaisse comme plus funeste qu'utile ; car elle écarte un principe arrivé à son maximum de développement et doué, par le temps lui-même, de sérieuses conditions d'existence, pour y substituer une idée à peine éclose à la réalité et dont les avantages, si elle en possède, n'existent encore qu'en germe. Mais l'erreur qu'il s'agit d'extirper continue d'exercer sa mission salutaire, en montrant à quelles conditions doit satisfaire le nouveau principe pour suppléer et dépasser l'ancien. Il se produit une lutte qui favorise et règle l'essor du nouveau principe, et qui lui fait acquérir peu à peu tout le développement et toute la puissance dont il est capable.

Cependant le second principe, qui est l'antithèse du premier, n'est pas plus que lui adéquat au tout ou à l'infini. Servi par son caractère exclusif (*Einseitigkeit*) tant qu'il se bornait à lutter pour l'existence, il rencontre, dans ce caractère même, un obstacle imprévu et insurmontable, lorsqu'il prétend suffire à

discipliner tous les éléments de la réalité. Une troisième démarche de l'esprit devient donc nécessaire pour ressusciter le premier principe dans ce qu'il avait de légitime, tout en maintenant le second auquel l'insuffisance du premier a donné naissance.

Ce troisième moment consiste à chercher un principe, non plus opposé, mais supérieur, sous lequel puissent se coordonner et se réconcilier les principes antagonistes. Ici encore, l'esprit, qui marche sur un terrain nouveau pour lui, essaie plus d'une direction avant de rencontrer la voie qui mène au but. Il doit arriver cependant que, dans le nombre des principes mis en avant, il finisse par s'en rencontrer un qui réponde à la question proposée. Dès lors l'esprit a fait un pas vers la vérité, vers lui-même. Il a pleinement réalisé une face de son essence. Il est sorti de l'ordre des abstractions pour entrer dans celui des réalités ; il a fixé sous forme de loi et de nature une portion de sa spontanéité libre.

Toutefois, il n'est point arrivé au but que lui marque son essence idéale. Car la thèse et l'antithèse qu'il a conciliées en une synthèse ne représentent point les deux pôles de la réalité tout entière, mais les deux faces de l'objet restreint sur lequel se portaient alors ses regards. Il a exploré complétement le domaine sur lequel il se trouvait placé, mais il se trompe en prenant son horizon pour la limite des choses. Il y a, par delà le milieu où les circonstances l'ont situé, d'autres contrées non moins étendues et non moins riches. Une seconde phase va donc commencer, dans laquelle l'esprit érigera en thèse le résultat acquis, opposera à cette thèse une antithèse et réconciliera ces deux propositions dans une synthèse nouvelle.

Cette loi doit peu à peu acquérir fixité et rigueur, à mesure que l'esprit, s'en pénétrant davantage, réussit mieux à s'épargner les tentatives condamnées d'avance.

Ainsi se produit, d'une manière de plus en plus régulière, une dialectique de la liberté, créant et éliminant tour à tour, pour réaliser l'idée d'une science où le tout des choses serait compris dans son unité. Cette idée, à l'origine, n'existant dans l'esprit que sous la forme la plus abstraite, ne peut être pour

lui qu'un simple régulateur, non un principe constitutif; elle peut agir comme aiguillon, non comme guide. Mais à mesure que d'abstraite elle devient concrète, à mesure qu'elle se convertit en faculté vivante, elle donne plus de décision aux actes de la liberté, elle lui fournit à son tour des points d'appui pour s'élever plus haut. L'un et l'harmonieux prennent corps, la pensée se crée, le principe de contradiction descend de la sphère du possible dans celle du réel. Ce processus s'accomplit avec toute la contingence et le désordre inséparables de l'action libre et individuelle ; toutefois, l'histoire mettant en relief les tentatives fécondes, constate entre elles un certain ordre de succession qui devient plus visible à mesure qu'on considère des périodes plus étendues.

L'esprit, en résumé, mettant en œuvre les connaissances dont il dispose, débute par l'invention d'un certain nombre d'idées qui arrivent à se grouper autour d'une thèse précise et universelle. Cette thèse n'a pas effectivement la généralité qu'elle s'attribue, et l'insuffisance en est bientôt constatée. Alors l'esprit, sollicité à la réaction, invente d'autres idées, qui se groupent autour d'une antithèse. L'antagonisme qui existe désormais étant contraire à l'idéal d'unité qui est le mobile du travail philosophique, l'esprit invente une forme supérieure où se puissent réconcilier la thèse et l'antithèse, c'est-à-dire une synthèse. Ainsi, sélection de doctrines conséquentes avec elles-mêmes et conformes à la vérité déjà réalisée, développement et organisation harmonieuse de ces doctrines survivantes, telle est la loi générale qui tend à se réaliser de plus en plus dans l'évolution historique. Cette évolution n'est donc autre chose que l'établissement progressif d'un règne de la vérité.

Cette marche apparaît, en effet, dans l'histoire de la philosophie grecque, et plus nettement encore dans l'histoire générale de l'esprit humain.

Les premiers philosophes ont ramené les choses à une substance immobile et une, telle que l'eau, la matière infinie, le nombre, l'Etre, etc. Cette substance ayant paru insuffisante pour expliquer la pluralité et le mouvement, une réaction s'est produite avec Héraclite. Le problème du changement et du

multiple a pris le pas sur celui de la substance, et l'idée de permanence et d'unité a été tout d'abord énergiquement refoulée. Dès lors se trouvaient en présence deux philosophies antagonistes, celle de l'un et celle du multiple. Les concilier parut impossible aux sophistes, mais Socrate comprit que cette impossibilité tenait à un postulat inconscient de ses prédécesseurs, à une supposition que l'être sensible existe seul véritablement et que toute science procède, en dernière analyse, de la sensation. Il avança l'idée que la science véritable est celle qui repose sur des concepts (*Begriffe*), et il légua à ses successeurs la tâche d'éprouver ce nouveau principe, et de voir s'il ne lèverait pas la contradiction qui avait ruiné l'ancienne physique.

Avec Socrate commence donc un nouveau procès dialectique, lequel se développe dans les philosophies de Platon et d'Aristote. Le concept, l'idée ou la forme, essence à la fois une et multiple, apparaît comme la conciliation des principes auxquels aboutissaient les philosophies antérieures. Mais à son tour ce nouveau principe trahit bientôt son impuissance à tout expliquer. L'idée d'activité et de personnalité, qui avait fait prématurément une première apparition avec les cyniques, se développe chez Aristote, et tend à constituer une philosophie de l'action, opposée à la science du général. Aristote considère la forme ou substance suprême comme possédant une unité absolue, supérieure à l'unité relative des concepts généraux ; et, en même temps, il admet que cette substance se connaît elle-même et est connue par l'homme. Il y a donc un objet de connaissance et une mesure de la vérité, supérieure au concept général. Dans l'ensemble de la philosophie d'Aristote, la valeur attribuée à la différence propre, à l'individualité et à l'activité personnelle, vient contredire la suprématie de l'élément logique. Aristote nie que la vertu soit une et puisse s'apprendre ; il commence à revendiquer pour la morale cette existence distincte que ses prédécesseurs viennent d'assurer à la métaphysique.

L'opposition des concepts et de l'activité ne pouvait être levée dans la seconde période, dont le principe était la souveraineté

de la science, l'identité de l'être et de l'idée. Avec les stoïciens et les épicuriens apparaît une troisième philosophie, qui se place immédiatement sur le terrain moral, et qui voit dans le souverain bien la réunion et la réconciliation de la science et de l'activité personnelle.

En même temps que la philosophie s'enrichit ainsi *matériellement*, elle fait du côté de la *forme* des progrès correspondants.

Au dogmatisme pur et simple de la première période se substitue, dans la seconde, une marche méthodique ; la troisième suscite le grand problème du critérium de la vérité. L'esprit passe ainsi peu à peu de la considération de l'objet à celle du sujet, appelant une philosophie critique, qui, au point de vue grec, lui demeure interdite.

Si maintenant on essaye de se représenter la place de la philosophie grecque dans l'histoire générale de l'esprit humain, on verra se vérifier plus nettement encore la loi déterminée par le raisonnement.

L'hellénisme recherche les principes de la nature qu'il considère à priori comme une et harmonieuse. Il aboutit à la détermination de deux principes, la matière et l'esprit, lesquels divergent de plus en plus à ses yeux, à mesure qu'il les considère plus attentivement. L'hellénisme expire le jour où esprit et matière sont, l'un exalté, l'autre avilie, au point de rendre inconcevable cette harmonie et cette unité que l'esprit grec a d'abord établie entre eux. Alors commence le moyen âge qui place le pivot des choses non plus dans la nature, mais dans l'esprit, aussi dégagé que possible de tout élément naturel. Enfin, l'âge moderne s'ouvre au point où avait succombé la science grecque, à la conception du dualisme de la nature et de l'esprit, et se donne pour tâche de les ramener à l'unité. Il s'agit désormais, pour la pensée, de *prendre conscience* de cette unité, qu'un instinct sûr, mais aveugle, avait affirmée à l'origine. Dès lors, l'étude des conditions de la connaissance précède, chez les modernes, toute autre recherche. Le dogmatisme fait place au criticisme, l'objectivisme au subjectivisme. Mais ce subjectivisme n'est à son tour qu'une initiation. L'intel-

ligence de la nature vivante, la pleine *réalisation de l'esprit*, demeurent le but du travail philosophique.

C'est ainsi qu'en considérant par-dessus tout dans l'histoire les tentatives suivies d'un succès définitif, on constate l'existence d'un progrès régulier, allant, de plus en plus directement, de la contingence à la nécessité, de l'incohérence à la logique, de l'opinion à la vérité.

Il reste à se demander si le but est susceptible d'être atteint, c'est-à-dire si l'on conçoit comme possible la réduction totale de la liberté en nécessité, de la multiplicité en unité.

C'est le propre du mythe religieux de disjoindre radicalement et de séparer, par des intervalles de temps et d'espace, les éléments qui, logiquement distincts, sont dans la réalité solidaires et inséparables. Par exemple, dans l'ordre moral, la religion place la faute à l'origine, puis vient, dans le temps, la pénitence et le mérite ; la béatitude est réservée pour l'éternité. Transportée à l'ordre intellectuel, cette doctrine considérerait comme discontinus les trois moments de l'évolution, erreur, dialectique et vérité, et dégagerait le dernier de toute participation au premier, comme le premier de toute participation au dernier.

Mais c'est là une conception toute symbolique, une sorte de réfraction idéale due à l'influence de l'imagination. Il est impossible que l'erreur et la vérité soient jamais absolument isolées l'une de l'autre, car elles se supposent réciproquement.

L'erreur n'est que la première démarche de l'esprit libre. Or la liberté ne s'exerce pas sans raison. Le mobile de son effort est le pressentiment de la fin qu'elle doit accomplir, et qui n'est autre que la vérité. De cette vérité, le premier acte de l'esprit réalise à tout le moins la forme, et c'est la disproportion même de cette forme avec son contenu qui constitue l'erreur.

De même la vérité est sans doute le but et le principe directeur de l'évolution, mais elle est incapable de se réaliser par elle-même. Elle n'existe d'une manière concrète qu'autant qu'elle est créée et maintenue par la liberté. Or, la liberté peut bien s'adapter de plus en plus à son objet, maïs elle ne saurait s'absorber et s'anéantir en lui sans que disparût avec elle la

réalité de l'objet lui-même ; et tant qu'elle subsiste à titre de liberté, elle possède une infinité et une indifférence entre les contraires qui débordent la vérité idéale, elle reste susceptible d'action contingente inadéquate à son objet. D'ailleurs, considérée en elle-même, la vérité, qui n'est autre chose que la réduction à l'unité d'une multiplicité infinie, se refuse à une complète et définitive réalisation.

La nature des choses ne comporte donc qu'un progrès indéfini, où, de plus en plus, la liberté se détermine et la vérité se réalise, sans que jamais la première fasse entièrement place à la seconde. « C'est ainsi, dit M. Zeller, que l'histoire se meut entre la liberté et la nécessité, lesquelles agissent et réagissent l'une sur l'autre. » Des libres actions de l'individu se forme, par l'anéantissement spontané du contingent, la trame de la nécessité. La culture libre et individuelle du sol que nous lègue le passé y dépose les germes de créations nouvelles. Et comme ces créations à leur tour sont l'œuvre d'une *libre nécessité*, elles portent en elles, avec l'imperfection de l'être particulier, la tendance vers un développement ultérieur. En croisant et séparant tour à tour les fils de sa toile, le génie de l'histoire met à son jour et développe la multitude infinie de formes qui se cachent, indistinctes, au fond de la nature humaine.

Aussi ne voyons-nous, ni l'ensemble de la philosophie grecque, ni même l'ensemble de la philosophie jusqu'à nos jours, présenter l'aspect d'une courbe circulaire qui, partie d'un point déterminé, arriverait à se fermer complétement. L'être ne se développe qu'à l'aide d'un principe qui le dépasse lui-même ; et quand il amène sa nature au point de perfection dont elle était capable, cette nature ne lui suffit plus : il a acquis l'idée claire du principe supérieur dont il s'inspirait, sans s'en rendre compte, et c'est ce principe même qu'il a désormais l'ambition de développer.

L'ancienne physique avait obéi, sans le savoir, à l'attrait du suprasensible. Lorsqu'elle atteignit son apogée, l'idée du νοῦς pénétra dans la conscience réfléchie et réclama un développement spécial. La philosophie logique de la seconde période n'était pas achevée que le principe moral qui la dominait à son insu, de

plus en plus impérieux, opérait avec succès la révolution qu'il avait essayée prématurément dès le début de la période, avec les cyniques et les cyrénaïques. La philosophie grecque succombe, enfin, sous un dualisme qui la dépasse. Ce dualisme, à son tour, après s'être posé en principe pendant le moyen âge, appelle une conciliation que cherche encore l'esprit moderne. Celui-ci flotte en définitive entre l'idéalisme et le matérialisme, ne sachant comment passer ici du sujet à l'objet, là de l'objet au sujet.

L'histoire telle qu'elle nous est donnée apparaît donc comme un développement et un progrès sans commencement ni fin; c'est l'action et la réaction méthodique de deux forces opposées, de plus en plus inégales sans doute, mais toujours présentes l'une à l'autre; c'est une unité à deux faces qui serait entièrement anéantie si l'une de ses faces venait à disparaître.

Telles sont les principales vues de M. Zeller sur le point de départ, la loi d'évolution et le terme de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire, d'une manière générale, sur le progrès en philosophie.

Le trait distinctif de cette doctrine, c'est de ranger la philosophie tout entière parmi les sciences proprement dites, en n'établissant entre celles-ci et celle-là que des différences spécifiques. Les sciences ordinaires ont pour objet certaines portions ou certaines faces de la réalité. La philosophie a pour objet la réalité entière, considérée comme un tout. La loi du progrès s'applique donc, sauf des différences qui ne portent que sur la forme, à la philosophie comme aux sciences en général.

Certes l'exposition de M. Zeller est excellemment de nature à nous orienter dans cette variété infinie de doctrines, à nous faire mesurer la distance qui sépare un Pythagore d'un Platon, un Aristote d'un Kant, à nous faire démêler telles conceptions, surtout telles méthodes définitivement adoptées, et victorieuses dans la lutte pour l'existence. M. Zeller aura-t-il néanmoins triomphé d'une critique qui semble, elle aussi, avoir subi avec succès l'épreuve de la sélection naturelle?

Aujourd'hui, comme au temps des sophistes, on reproche aux philosophes de n'être pas d'accord sur les principes mêmes de leur science, sur l'objet qu'elle étudie, sur la méthode qu'elle doit employer, sur les résultats définitifs qu'elle a pu obtenir. Or, nous contenterons-nous de répondre que ce reproche vient d'une vue superficielle des choses, et qu'un regard plus pénétrant démêle l'harmonie et le progrès sous l'apparence de la contradiction et de l'immobilité, lorsqu'en fait nous voyons les philosophes remettre perpétuellement toutes les doctrines en question, et se demander, tantôt si la loi de causalité est un principe nécessaire ou une habitude d'esprit, tantôt si le libre arbitre est une apparence subjective ou une réalité, tantôt si nous voyons les choses telles qu'elles sont ou seulement telles qu'elles nous apparaissent? Y a-t-il un problème qui soit véritablement résolu, lorsque sont pendants ceux-là mêmes qui dominent tous les autres?

Cette science a donc l'infirmité singulière d'en être, aujourd'hui encore, à chercher sa voie, à attendre une vérité de quelque importance qui soit universellement admise. Aussi l'histoire de la philosophie est-elle l'objet des interprétations les plus diverses. Tandis que M. Zeller la construit étage par étage, de manière à en former un édifice harmonieux et solide, tel philosophe[1] estime que l'ancienne physique est, en somme, supérieure à toute la philosophie ultérieure, laquelle n'a eu d'autre rôle que de montrer l'impuissance de la méthode subjective à atteindre le but objectif, judicieusement posé par les premiers physiciens. Tel autre[2] met hors de pair l'antique Héraclite pour avoir entrevu l'identité de l'être et du non-être. Les matérialistes ne voient pas que la philosophie proprement dite ait fait des progrès essentiels depuis Démocrite. Les panthéistes trouvent l'hylozoïsme antique très supérieur au dualisme cartésien. Chacun, en un mot, s'attribue le droit d'apporter à l'étude de l'histoire de la philosophie ses opinions personnelles, et place l'apogée de la philosophie à ce point, voisin ou

[1] Lewes, *The history of Philosophy*, I, pag. 103 et passim.
[2] Lasalle, *Die Philosophie Heracleites des Dunkeln*, I, pag. 81 et suiv.

ou reculé, de l'espace et du temps où s'est réalisée la doctrine qui lui agrée le plus.

Vient-on, d'ailleurs, à observer un système philosophique quelconque, même moderne, on est frappé de la différence qu'il présente avec une œuvre véritablement scientifique. Si la philosophie d'Aristote est, aujourd'hui encore, pleine de mystères, pouvons-nous dire que le système de Kant soit uniformément compris? Nous assistons à ce moment à une réforme du kantisme tendant à établir que les principes du maître ont été faussés par ses continuateurs, et que c'est le réalisme, non l'idéalisme, qui est le fruit légitime de la critique kantienne. Nous voyons se vérifier pour Kant, comme pour tous les grands philosophes, la loi qu'il a posée lui-même à propos de l'objet de nos connaissances : chacun y trouve, en définitive, ce qu'il y cherche, et chacun y voit ce qu'il y met. Le texte qui nous est offert demande à être interprété par un esprit, et l'esprit n'y rencontre point ces formules et ces raisonnements véritablement scientifiques, qui entraînent sa liberté. La littérature a une part importante jusque chez un philosophe aussi sévère que Kant, et les magnifiques invocations de l'homme au devoir et à la vertu désintéressée sont peut-être des arguments plus puissants que les subtiles déductions du logicien et du critique. Reste-t-il bien sur le terrain de la science, celui qui, pour définir la marche générale de sa philosophie, n'hésite pas à dire : *Ich musste also das Wissen aufheben, um Glauben Platz zu bekommen*[1]?

En dépit des efforts d'un Spinoza et d'un Hegel, la philosophie n'a nullement atteint, même chez eux, cette évidence des principes, cette précision, cette clarté, cette rigueur de déduction, cette forme abstraite, exclusive des images et des métaphores qui caractérisent les expositions scientifiques.

Ces objections que fait la raison vulgaire à la philosophie considérée comme science ne sont-elles que les sophismes de l'esprit léger et paresseux qui, pour se dispenser de chercher la vérité, retourne contre elle, soit l'insuffisance de ses interprètes, soit même la contradiction qu'elle rencontre de la part

[1] J"ai dû ainsi renoncer à la science pour faire place à la foi.

de l'erreur? Certes la diversité des systèmes, en ce qui concerne l'histoire de la philosophie, ne saurait, non plus que l'obscurité des philosophes, suffire à prouver que la philosophie n'est pas une science. Il y a cependant lieu de soumettre la question à l'examen et de voir si la thèse qui fait de la philosophie une science se concilie avec les conditions essentielles de l'histoire de la philosophie et de la philosophie elle-même.

Or cette thèse a pour premier inconvénient de supprimer l'intérêt de l'histoire de la philosophie. Qui s'inquiète aujourd'hui de la manière dont Euclide démontrait les éléments de la géométrie? Qui songerait à étudier la mécanique céleste dans Newton, la chimie dans Lavoisier? En matière scientifique, on n'a recours aux ouvrages des inventeurs que si l'on espère y trouver quelque indication non encore exploitée par les successeurs. Quant aux parties qui sont du domaine public, c'est chez les savants les plus récents qu'on en cherche l'exposition, et le vulgarisateur moderne le moins original sera, à cet égard, préféré à Newton. Si la philosophie est une science, elle est toute dans le système actuel, dont les systèmes antérieurs ne sont que les informes ébauches; connaître la philosophie actuelle, c'est, à fortiori, connaître tout ce qui, dans les philosophies passées, mérite d'être connu.

Dira-t-on qu'il faut effectivement renoncer à étudier la philosophie elle-même dans Platon ou dans Aristote, mais que l'histoire de la philosophie n'en conservera pas moins son intérêt à titre d'histoire de l'esprit humain?

Cette manière de voir n'est pas aussi plausible à l'égard de l'histoire de la philosophie qu'elle peut l'être en ce qui concerne l'histoire de la physique ou de l'astronomie. Ces sciences, en effet, ont pour objet des choses étrangères à l'homme, et ainsi on y distingue très légitimement les doctrines et les auteurs. Ceux-ci peuvent nous intéresser, alors que celles-là nous paraissent rudimentaires ou erronées. Car la source de l'intérêt que présente pour nous l'histoire de l'esprit humain, c'est la parenté de nature que nous trouvons entre nos devanciers et nous-mêmes, et cette parenté peut se manifester dans la *forme* de la science à travers la diversité des résultats. Mais

la philosophie n'est pas tournée vers les choses extérieures : elle a en définitive pour objet l'esprit humain lui-même ; elle est le regard de la conscience et de la réflexion promené sur le monde intérieur. Ici la doctrine et l'auteur ne font qu'un, et ne diffèrent que comme le conscient peut différer de l'inconscient. On ne voit donc pas comment l'histoire de l'esprit antique pour rait conserver de l'intérêt si la philosophie ancienne, comme telle, en était dépourvue. Pour que nous nous retrouvions dans le philosophe, il faut que nous reconnaissions nos idées dans sa philosophie, qui ne fait qu'un avec lui-même.

Funeste à l'histoire de la philosophie, qu'elle dépouille de sa valeur, la thèse que nous examinons n'est pas moins grave en ce qui concerne la philosophie elle-même.

Cette thèse met la philosophie et la science positive en présence l'une de l'autre, sur le même terrain. Celle-ci va du multiple à l'un, celle-là de l'un au multiple. Là réside toute la différence de leurs rôles. Or, à l'origine, les lois empiriquement établies sont sans doute si peu générales, et les principes métaphysiques si peu développés, que l'esprit ne songe pas à se demander dans quelle mesure se concilient les inductions de la science et les déductions de la philosophie. Mais grâce à leurs progrès respectifs, science et philosophie arrivent à se joindre et à se confronter mutuellement. Alors, s'il y a désaccord, il n'est pas douteux que c'est la philosophie qui succombera. La raison se met du côté où elle trouve la démonstration la plus rigoureuse ; et la métaphysique, avec ses principes transcendants et ses termes mal définis, ne peut égaler la force et la précision d'un raisonnement fondé sur des faits et réglé sur le seul principe des causes efficientes. Quel est, dès lors, le rôle qui restera à la métaphysique ? On admettra ses conclusions quand elles seront celles-là mêmes de la science ; on conviendra qu'elle dit vrai quand elle se borne à répéter ce que la science démontre. Encore ajoutera-t-on que, dans la bouche des métaphysiciens, l'assertion n'a aucune valeur, parce qu'elle est destituée de ses preuves légitimes. Et si l'on tolère la métaphysique, ce ne sera qu'à titre de servante de la science, admise à lui suggérer çà et là des hypothèses instigatrices.

En un mot, la philosophie qui prend le nom de *science* descend imprudemment sur un terrain où, tôt ou tard, elle sera refoulée par un adversaire mieux armé qu'elle pour la lutte ; et la seule attitude qui dès lors lui convienne, ce sera celle de ce positivisme qui, faisant de nécessité vertu, prend à tâche de conférer à la science, du haut de ses théories, des droits que celle-ci s'arroge d'elle-même sans son congé.

La raison théorique, telle que le temps l'a faite, ne se confie désormais qu'à la méthode expérimentale. Elle ne reconnaît plus ceux qui, se réclamant d'elle, pratiquent une autre méthode. Si donc cette faculté de connaître est la mesure dernière et unique de la valeur des idées, le progrès de la philosophie ne peut consister qu'à prendre de plus en plus conscience de la vanité de ses prétentions, et à s'effacer de plus en plus devant la science positive.

Mais la philosophie est-elle effectivement placée sur ce terrain de la raison théorique, où la science positive revendique de plus en plus la domination? Est-ce à la seule pensée qu'elle emprunte ses principes, est-ce dans le seul champ de la pensée qu'elle s'exerce? Cette idée du tout, de l'un, de l'harmonie universelle, qui est, nous dit-on, le mobile suprême de la philosophie, émane-t-elle uniquement de cette raison théorique, qui ne dispose que d'intuitions sensibles, et qui est, par là même, à tout jamais enfermée dans le particulier et le contingent? Cette idée ne serait-elle pas plutôt une aspiration du sentiment, un acte de la volonté libre et infinie, qui, dans son aspiration interne, se soustrait aux entraves des lois réalisées, et s'élance du réel vers l'idéal? Si l'idée du tout a dans la raison sa *matière,* n'aurait-elle pas sa *forme* dans la volonté? La philosophie, en un mot, au lieu de se placer sur le terrain des sciences, ne demande-t-elle pas précisément qu'elle ait la signification et la valeur de la science, et si la science peut prétendre à représenter l'absolu dans l'esprit humain? Ne s'arrête-t-elle pas à l'existence d'une activité pratique distincte de la spéculation, et possédant des principes qui lui sont propres, tels que le devoir ou le beau, modèles irréalisables des faits et

des lois physiques ? Ne poursuit-elle pas, en définitive, d'abord la distinction de la chose donnée et de l'agent créateur, de l'objet et du sujet, de la raison et de la volonté, de la science et de la morale, ensuite le rapprochement et la réunion de ces deux termes en un principe suprême ?

S'il en était ainsi, la philosophie conserverait sans doute un lien de parenté avec la science ; mais elle en aurait un aussi avec la religion et l'art, qui sont les créations relativement immédiates de l'activité pratique, et cette double parenté constituerait son caractère propre. La philosophie ne serait fondée exclusivement, ni, comme la science, sur les principes de la raison théorique, ni, comme la religion, sur les principes de la volonté. Elle participerait à la fois de la volonté et de la raison, cherchant si l'une doit être élevée au-dessus de l'autre, ou si toutes doivent être mises sur le même rang ; si elles doivent être ramenées à l'unité, et de quelle manière. Elle impliquerait et des éléments scientifiques et des éléments religieux ou artistiques, et elle aurait pour mission spéciale d'établir de justes rapports entre ces éléments. Dès lors, sans empiéter en aucune façon sur les sciences ni les religions positives, qui, pour elle, constituent des *faits*, elle aurait sa place légitime dans une sphère distincte, où résideraient les *principes créateurs et directeurs* de la raison et de la volonté.

Cette conception de la philosophie explique et justifie pleinement le mélange de symétrie et d'incohérence que présente en réalité cette forme de l'activité humaine. Nul ne s'étonne que le progrès artistique ou religieux ne soit pas continu et méthodique. Nul ne songe à nier la valeur de l'art, sous prétexte que les œuvres de Phidias n'ont pas été égalées après lui, ou la valeur de la religion, sous prétexte qu'elle offre, dans le passé, une pureté à laquelle le présent ne peut atteindre. Or si, dans la philosophie, l'élément rationnel se combine avec un élément mystérieux, propre à la volonté libre et infinie, analogue à celui qui est le ressort de l'art et de la religion, on ne peut retourner contre elle l'irrégularité persistante qui se manifeste dans sa marche. Cette irrégularité de développement,

moindre d'ailleurs pour la philosophie que pour l'art et la religion, est chez elle, comme dans ses domaines voisins, la suite naturelle et légitime de l'intervention de la liberté.

La transcendance relative de la philosophie explique encore ce singulier phénomène, qu'à travers tous les progrès des sciences positives, la plupart des grandes solutions essayées, même par les anciens, sont, en somme, dans leurs principes essentiels, demeurées possibles. Certes, la forme et l'expression de l'hylozoïsme, du mécanisme et du dualisme, ne peuvent demeurer ce qu'elles étaient chez un Thalès, un Démocrite ou un Platon ; mais, aujourd'hui encore, on voit des philosophes ramener les choses, soit à une force intelligente et en même temps inconsciente, qui rappelle la matière vivante de Thalès, soit à une pluralité infinie de forces aveugles qui rappelle les atomes de Démocrite, soit à une opposition du réel et de l'idéal qui rappelle le platonisme, parce que chez les philosophes les plus versés dans les sciences positives et les plus soucieux de mettre leur métaphysique en accord avec les faits, nous voyons se produire des théories qui, dégagées de leur enveloppe scientifique, ne diffèrent guère des théories antiques que par un degré supérieur de précision, de méthode et de développement.

Il est clair que la sélection s'exerce beaucoup moins dans le domaine de la métaphysique que dans celui des sciences positives. Quel critique circonspect oserait préjuger les opinions philosophiques d'un homme d'après ses connaissances scientifiques? Inexplicable si la philosophie était proprement une science, ce caractère n'a rien d'étonnant si la philosophie participe de l'art et de la religion, lesquels ne disposent, eux aussi, que d'un petit nombre de formes essentielles, applicables d'ailleurs aux matières les plus différentes.

On s'explique par là l'intérêt que présentent, aujourd'hui encore, les plus antiques solutions métaphysiques, considérées en elles-mêmes. Elles répondent à des aspirations qui, appartenant à la volonté libre, sont supérieures au temps et à l'espace. Tandis que l'*entendement* moderne, synthèse dynamique des efforts accumulés de nos devanciers, ne peut penser comme l'entendement primitif, la volonté libre peut embrasser les

mêmes objets qui ont charmé les premiers hommes, s'attacher au même idéal. A cet égard, c'est le genre de l'auteur bien plus que le contenu de sa doctrine qui exerce un attrait sur nous. Aussi préférons-nous invinciblement les maîtres aux disciples, la source vive à la rivière canalisée. Peu nous importe que la monadologie soit plus méthodiquement et plus clairement exposée chez Wolf que chez Leibniz, c'est chez Leibniz que nous l'étudierions. Si érudits que soient les commentateurs et les disciples de Platon et d'Aristote, nous voulons bien qu'ils nous éclairent, nous leur refusons le droit de s'interposer entre les maîtres et nous. Dans la philosophie, comme dans la religion et l'art, c'est en restaurant le passé qu'on réforme le présent; et les révolutions les plus fécondes sont celles qui ressuscitent les œuvres les plus antiques. Ne voyons-nous pas en ce moment un grand nombre de philosophes faire table rase de la métaphysique de Fichte, de Schelling et de Hegel, pour revenir à Kant lui-même; d'autres s'attacher à Leibniz et à Descartes; et telle école de philosophes rétrogader au delà des Kant, des Descartes, des Aristote et des Platon, pour remonter jusqu'à Héraclite et au bouddhisme? *Philosophia duce regredimur*, telle est la devise profonde qu'on lit sur une médaille frappée en l'honneur d'un philosophe de l'école de Padoue.

Enfin, c'est cette double origine, à la fois intellectuelle et morale, qui explique la persistance de la philosophie, malgré ses échecs sans nombre et le peu d'évidence de ses progrès. Déjà Cicéron a dit (*De Finibus I, 1*) qu'une fois admise, elle ne peut être contenue et arrêtée dans sa marche. Elle recommence éternellement son œuvre, comme l'artiste qui ne se propose pas de compléter, par un détail nouveau, la part de beauté qu'ont pu réaliser ses prédécesseurs, mais qui prétend exprimer pour son propre compte, et d'un seul coup, le beau total tel qu'il le conçoit. La philosopbie est œuvre personnelle. En un sens, elle ne se transmet pas. Chaque homme se fait son système, qui n'est autre chose que la mesure dans laquelle il sait prendre conscience de ses dispositions et de sa culture intellectuelle et morale. Aussi la philosophie n'a-t-elle rien à redouter de son impuissance à se constituer définitivement. Si elle

ne répondait qu'à un besoin scientifique, les raisonnements des anciens sophistes et des anciens sceptiques auraient dès longtemps suffi à la ruiner; car ils valent, à coup sûr, la plupart des objections qu'élèvent contre elle ses ennemis modernes.

Mais elle répond précisément au besoin de mesurer la portée et la valeur de la connaissance scientifique, et de déployer cette faculté d'initiative et de création qui se sent à l'étroit dans le réel et le nécessaire; et comme cette faculté de l'âme n'est pas moins essentielle ou moins noble que la raison théorique, à laquelle d'ailleurs elle est indispensable, elle assure la permanence de la philosophie, témoignage de ses vues élevées, comme de sa libre marche qui déjoue les calculs.

La philosophie est donc inexpugnable si, refusant de descendre sur un terrain qui n'est pas le sien, elle s'établit d'abord dans cette région supérieure de l'unité suprême et idéale où doivent se concilier les maximes de la pratique et les lois de la spéculation. Ainsi, mais seulement ainsi, elle justifie pleinement son existence, et imprime à ses études ce double caractère scientifique et artistique, qui leur assure une place d'honneur parmi les créations de l'esprit humain.

CONSIDÉRATIONS SUR LA VIE DE JÉSUS

PAR

ÉDOUARD ZELLER

professeur à Berlin [1].

Il y a deux manières de composer l'histoire évangélique. On peut partir des récits détachés, tels qu'ils nous ont été transmis, pour en dégager le résidu historique à l'aide de la critique. On peut aussi faire l'inverse : commencer par l'exposition de la marche historique probable, pour autant qu'il est possible de la fixer ; puis partir de là pour montrer comment et pourquoi les nombreuses données légendaires se sont formées dans le cours des temps autour de ce noyau historique. Le premier procédé, qu'on peut appeler analytique, a été celui de Strauss dans sa première *Vie de Jésus*. Il a donné plus tard la préférence au procédé synthétique en traitant d'abord la vie de Jésus selon l'histoire et ensuite l'histoire mythique de Jésus dans son origine et ses développements. Il a renoncé ainsi, à la vérité, à l'avantage d'établir ses résultats par la critique minutieuse et complète des récits évangéliques et de ses interprétations variées, qui a fait la force de son premier travail. Il pouvait cependant procéder ainsi après tout ce qu'il avait fait et en insérant dans son second ouvrage autant de développements critiques qu'en comportait sa destination plus populaire. Il a pu fournir maintenant ce qui lui était impossible autrefois : un tableau de l'histoire et de la personne de Jésus et une ex-

[1] Extrait des Mélanges publiés en 1875 sous le titre de : *Vorträge und Verhandlungen geschichtlichen Inhalts*.

plication plus complète et plus exacte de l'origine des récits évangéliques. Le point capital, pour nous, est la question relative à l'histoire et au caractère de Jésus. Nous nous bornerons ici à l'essentiel.

I

Nous nous demandons d'abord comment Jésus est devenu ce qu'il a été. Ici, comme chez un si grand nombre des plus éminents bienfaiteurs de l'humanité, nous avons à déplorer l'absence totale d'informations authentiques sur ses rapports personnels et son éducation. Nous savons qu'il était originaire de Nazareth, que son père s'appelait Joseph et sa mère Marie, que le premier était charpentier et que Jésus lui-même aura appris et exercé ce métier. Quant à son éducation, nous n'en savons rien ; nous ignorons ses destinées jusqu'à son apparition et ses relations avec Jean-Baptiste. Nous voilà donc réduits à des conjectures.

J'ai la conviction intime qu'il faut accorder une beaucoup plus grande part qu'on n'en accorde ordinairement dans l'apparition de la religion chrétienne, non-seulement à l'influence de la domination romaine, mais encore à la marche et à la diffusion de la civilisation grecque. Il est évident que la philosophie hellénique a exercé une influence prépondérante sur les idées théologiques et morales des chrétiens à partir de l'apparition des plus anciens Alexandrins chrétiens et de la gnose. Nous ne serons pas non plus surpris de trouver chez Paul plusieurs idées qu'il a puisées soit directement soit indirectement dans la même source que Philon et d'autres contemporains. La ville natale de Paul était Tarse, c'est-à-dire un siége célèbre de philosophie grecque et notamment stoïcienne. Ses études rabbiniques pouvaient, ne fût-ce que par la voie de la polémique, le mettre en contact avec des éléments étrangers. On faisait un reproche à son maître Gamaliel de savoir le grec. Enfin, à partir de sa conversion, il a vécu presque entièrement en dehors de la Palestine, dans la ville grecque d'Antioche, à Ephèse, à Corinthe. Mais ce qu'on accorde pour Paul, on ne l'accorde guère pour Jésus. Est-il probable que la source qui

abreuva Paul ait jailli pour le Galiléen sans instruction, pour l'autodidacte de Nazareth ? peut-on supposer qu'il ait connu la langue grecque ou ait soutenu quelque rapport avec des hommes de culture hellénique ? Il suffira cependant de se rappeler le milieu pour trouver une réponse à ces questions.

La question n'est pas de savoir si Jésus a été en contact immédiat avec l'hellénisme ; c'est ce qui est très peu vraisemblable ; mais si plusieurs des idées que la philosophie grecque fut la première à mettre en circulation, ont pu passer en Palestine et s'établir dans les milieux qui fournirent au fondateur du christianisme les matériaux indispensables au développement de son originalité créatrice. On ne saurait le nier si l'on songe que ces idées avaient déjà opéré puissamment depuis des siècles dans le monde grec ; qu'on les rencontrait partout dépouillées de leur forme scolastique, chez les orateurs et les poëtes, dans la vie journalière comme dans l'école et la littérature ; que le peuple juif hors de la Palestine, en Syrie, en Asie Mineure et surtout en Egypte, était entré, lui aussi, depuis des siècles, en contact sérieux avec l'esprit grec ; que les Juifs de Palestine ne pouvaient pas se fermer aux idées de leurs frères dispersés à l'étranger, grâce au commerce animé qu'entretenaient et les affaires et les fêtes nationales ; que l'influence de l'hellénisme qui s'était glissé depuis longtemps parmi les Juifs, sous les Séleucides, avant les vexations d'Antiochus Epiphane, n'a pu être neutralisée entièrement par la réaction maccabéenne ; qu'enfin l'ère chrétienne a vu longtemps se maintenir un monument éloquent et un puissant organe de cette influence dans les sectes des esséniens et des thérapeutes.

Ce dernier point, quoique vivement contesté, est cependant indubitable : l'origine de l'essénisme, qui, selon Josèphe, coïncide avec la période des Maccabées, est due à l'hellénisme et plus particulièrement à la religion orphico-pythagoricienne. En effet les trois partis, celui des néoplatoniciens, celui des esséniens et celui des ébionites, manifestent dans leur ensemble, comme dans leurs traits les plus individuels, une affinité qui nous autorise à les considérer comme les branches grec-

que, juive et chrétienne d'un seul et même tronc, c'est-à-dire du pythagoréisme postérieur.

Si donc nous ne savions rien des voies par lesquelles l'influence grecque a atteint le christianisme naissant, cette ignorance ne serait pas encore pour nous une raison de nier tout rapport. Au contraire, les conditions générales de l'époque étaient tout à fait propres à le favoriser. D'ailleurs il est de fait que les idées qu'on avait déjà proclamées depuis longtemps sur le sol de la Grèce, tandis que le judaïsme exclusif ne s'y est jamais élevé, ont trouvé dans le christianisme l'application la plus féconde.

Cependant notre ignorance n'est pas aussi complète qu'on le pense. « La Galilée des Gentils » avait une population mêlée, des villes à moitié grecques, telles que Césarée et Ptolemaïs sur la côte voisine, des Grecs et des hommes à culture grecque même dans sa capitale. La Galilée était donc ouverte à des influences étrangères. Les esséniens formaient un parti qui, dès son origine en rapport avec l'hellénisme, était singulièrement propre à introduire auprès de leurs compatriotes juifs les idées qu'ils avaient empruntées aux Grecs. Il faut insister sur cette dernière réflexion. Sans doute, Jésus n'a pas été membre d'une association essénienne et tout ce qu'on a débité à ce sujet mérite depuis longtemps d'être oublié. La sérénité naturelle de Jésus jure avec l'ascétisme austère des esséniens, sa liberté élevée avec leur étroitesse mystérieuse. Ajoutons qu'il paraît que l'idée messianique dont est parti l'un, n'a eu que peu d'importance aux yeux des autres. Mais comme au XIVe siècle il n'était pas nécessaire d'être béguard ou au XVIIe d'être quaker pour entrer en contact avec ces sectes, de même on n'avait pas besoin au premier siècle d'appartenir à l'ordre des esséniens pour subir l'influence de leurs idées et de leurs pratiques. Les esséniens étendaient leur influence bien au delà du cercle de leurs membres; elle devait atteindre tous ceux qui s'intéressaient sérieusement en Palestine aux choses religieuses. Pour nous en convaincre, rappelons-nous ce seul fait qu'on voyait ici une association pieuse qui méprisait le culte du temple, demandait la pureté du cœur au lieu

des sacrifices et triomphait de la roideur du judaïsme par la charité la plus vaste. Cette tendance avait une grande affinité avec le christianisme : on sait avec quelle promptitude elle s'y introduisit dès son origine. Jésus lui-même s'en montra pénétré, non-seulement par l'esprit général de sa doctrine, mais encore par l'attitude qu'il prit vis-à-vis du culte juif et par ses déclarations sur le serment et le mariage.

II

La question qui vient de nous occuper nous conduit aux relations que Jésus a soutenues avec Jean-Baptiste. Les récits évangéliques nous offrent ici pour la plupart des données peu historiques, dues à des préoccupations dogmatiques ; à la base cependant se trouve le fait que Jésus est allé chercher Jean et a accepté son baptême. M. Renan prétend que cela n'arriva qu'après que Jésus eût commencé son ministère et eut formé un petit cercle autour de lui. C'est une erreur suggérée par le quatrième évangile. Celui-ci veut évidemment relever la nature supérieure de Jésus par l'hommage de l'admiration et de la soumission du Baptiste. Faute de renseignements directs sur l'influence que celui-ci exerça sur Jésus, nous devons nous contenter de quelques conjectures probables. Il est, en effet, probable que Jésus n'aura pas attaché un prix fugitif au commerce d'un homme pareil. Il aura beaucoup appris de lui en vue de son ministère ; il sera parvenu surtout par ces entrevues à la conscience de la distance qui séparait sa manière de celle du Baptiste ; il y aura trouvé un stimulant à annoncer le royaume de Dieu. Le prophète dont le baptême avait beaucoup de ressemblance avec les ablutions des esséniens, et qui, comme eux, plaçait les devoirs moraux bien au-dessus des priviléges des fils d'Abraham, a pu servir d'organe à l'influence que cette secte a exercée sur Jésus. Nous retrouvons dans les apostrophes antipharisaïques de Jésus un écho de celles de Jean, qui qualifia les pharisiens et les sadducéens de race de vipères. On a prétendu que Jésus a emprunté à Jean le rite du baptême : mais cette assertion ne peut reposer que sur le té-

moignage douteux du quatrième évangile. On fait mieux d'admettre que l'église n'a adopté ce rite qu'après la mort de Jésus et qu'elle l'a antidaté en en faisant un commandement du Ressuscité. Au reste, tout est fort obscur ici et l'on peut discuter cette influence dans un sens comme dans un autre.

III

De quelque manière que Jésus soit devenu ce qu'il était, il nous importe surtout de savoir ce qu'il a été, qu'il a été le personnage dont est parti un mouvement universel, et quel a été l'élément nouveau de foi et de vie qu'il a introduit dans l'humanité.

Heureusement nous sommes mieux renseignés ici. Si les longs discours que Matthieu surtout nous a transmis sont évidemment des compositions littéraires, les sentences énergiques et les paraboles qu'ils renferment ont pu être conservées longtemps dans la tradition orale, et portent, malgré les additions et les altérations subséquentes, un cachet irréfragable d'originalité fraîche et vive ; elles dépassent tout ce que le judaïsme contemporain nous offre et tout ce que le judéo-christianisme a mis dans la bouche de Jésus ; elles ramènent au centre d'une conception nouvelle et à une individualité unique, en sorte que si nous pouvons douter sur une foule de détails, nous pouvons être sûrs de la grande figure qui résulte de la réunion de tous ces traits.

Commençons par la conscience religieuse de Jésus. Son trait distinctif consiste dans l'intime rapport où Jésus se place avec Dieu et qu'il retrace en donnant à Dieu le nom constant de Père. La morale du sermon de la montagne aboutit au précepte religieux de devenir fils de Dieu (Math. V, 45), qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants. On retrouve ici un trait fondamental de la piété de Jésus : il sentait et se représentait le Père céleste comme la bonté qui ne fait acception de personne. C'était l'effet de ses dispositions les plus intimes ; c'est par là qu'il se sentait uni à Dieu. Il se représentait Dieu sous le rapport moral tel qu'il était lui-même dans les plus

beaux moments de sa vie, et fortifiait sa vie religieuse par cet idéal. L'amour qui embrasse tout, qui surmonte le mal par le bien, constituait le fonds de son âme religieuse. Il l'appliqua à Dieu. De là découlait d'une part l'ordre d'être parfait comme Dieu, de s'attacher à cette justice parfaite que Jésus opposa à la légalité mosaïque, et d'autre part le principe de la charité la plus vaste, la plus entière, la reconnaissance de l'égalité de tous les hommes devant Dieu et de la même obligation de tous envers tous. De ce double sentiment résultait pour Jésus une sérénité qui l'éleva au-dessus de toutes les privations, de tous les soucis, de tous les biens. Tout le monde connaît les sentences qui en donnent la preuve et dont l'authenticité est incontestable.

Cette harmonie admirable de l'âme n'était pas le fruit de rudes combats, comme chez Paul, Augustin et Luther, qui en ont toujours conservé quelque chose de dur, d'âpre, de sombre. On n'en trouve aucune trace chez Jésus. Il nous fait l'effet d'une belle nature qui n'avait qu'à se déployer, qu'à prendre toujours plus conscience d'elle-même, qu'à s'affermir toujours davantage, mais qui n'avait pas à revenir sur ses pas et à commencer une autre vie. Il n'en résulte pas que Jésus fût exempt des hésitations et des erreurs qui sont la condition d'un travail moral continu. Le meilleur et le plus pur des hommes a toujours encore à se reprocher maint défaut, mainte défaillance, mainte précipitation. D'ailleurs plus on avance, plus le sens moral est sensible à la plus légère altération des motifs, à la plus imperceptible déviation de l'idéal moral. L'histoire vient confirmer ici cette expérience universelle. Le baptême du Jourdain fut toujours un acte de repentance. Jésus déclina le titre de « bon, » comme n'appartenant qu'à Dieu. Enfin Jésus n'aurait pas pu dire : « Pardonne-nous nos fautes, » « Ne nous induis point en tentation, » s'il s'était senti absolument élevé au-dessus de la fragilité humaine. Dans ce cas, il n'aurait pu, ce semble, prononcer ces paroles en son propre nom, ni les dicter à d'autres avec cette pleine sympathie personnelle qu'il faut supposer à celui qui prie.

IV

Le point de vue religieux que l'histoire nous autorise à attribuer à Jésus n'était pas seulement en opposition à l'acception pharisaïque et rabbinique du mosaïsme, mais encore à sa tendance originelle. On a demandé si Jésus en avait la conscience et s'il s'en est expliqué clairement. Nos évangiles, indépendamment du quatrième, présentent à cet égard des données différentes, dont quelques-unes sont inconciliables. Le résultat de cet examen sera que Jésus a eu une intuition de la nouveauté de son principe et de son incompatibilité avec le vieux judaïsme, infiniment plus claire que ses disciples personnels, sans exception, n'en ont jamais eu. Qu'on se rappelle son attitude à l'égard du sabbat, du jeûne, du divorce; l'expulsion des vendeurs du temple, laquelle entraîne une agression de tout le culte cérémoniel et une répugnance pour le formalisme; la déclaration : « Abattez ce temple et je le relèverai en trois jours, » déclaration que Jésus semble avoir faite effectivement et qui renvoie à l'abolition finale du culte du temple[1]. Rien n'est plus péremptoire ici que les déclarations qui se lisent Matth. V, 20 et suivants. Elles sont d'une hardiesse et d'une idéalité incomparables, qui ne peuvent être dues qu'à Jésus; elles vont bien au delà de la dogmatique judéo-chrétienne et ne reproduisent ni les idées ni les expressions pauliniennes. « Il a été dit aux anciens, mais moi je vous dis. » C'est par ces paroles que Jésus se pose en nouveau législateur devant Moïse; il traite la loi mosaïque de loi imparfaite, dont l'infériorité est due à la dureté du cœur du peuple; il fait du commandement extérieur un commandement intérieur et requiert l'intention pure au lieu de l'acte légal; c'est dire qu'il se montre pénétré de la nécessité de s'élever de la loi religieuse de Moïse à une

[1] Les versets 18, 19 du chap. V, de Matthieu interrompant la marche des idées, sont une interpolation soit dans ce texte de Matthieu, soit dans la tradition originale du discours.

loi plus pure et plus spirituelle. Jésus pouvait allier avec cette conviction celle de maintenir toujours essentiellement la loi de Moïse; mais s'il résumait exclusivement cette essence dans le commandement moral, dans celui de l'amour de Dieu et du prochain, il proclamait indirectement l'inutilité de toute la loi rituelle et posait un principe dont la rupture avec le mosaïsme était la conséquence tacite mais rigoureuse. Et les développements subséquents du christianisme l'ont bien prouvé. En effet, si Paul a été le premier à déclarer la foi en Christ et l'observation de la loi inconciliables; s'il a prêché l'abolition de la loi et la fondation d'une religion nouvelle, radicalement opposée au judaïsme autant qu'au paganisme, c'est qu'il a dû rencontrer dans la foi qu'il trouva au sein de l'église quelque chose d'incompatible avec le caractère obligatoire de la loi. Ce n'est qu'ainsi qu'on s'explique d'une part le zèle ardent qu'il mit d'abord à exterminer la nouvelle doctrine et d'une autre part la forme antinomistique que cette doctrine revêtit chez lui-même après sa conversion. Il maintint sa conviction à l'égard de l'incompatibilité de la foi chrétienne et de la foi judaïque, mais par un revirement aussi ingénieux qu'original il finit par reconnaître son plus grand privilége en ce qui l'avait autrefois scandalisé le plus dans le christianisme et chercha l'objet de l'apparition du Christ dans la fin de la domination de la loi, dans la substitution d'une nouvelle religion à la juive. Avant Paul, Etienne avait déjà déclaré que Jésus abrogerait, à son retour, le culte du temple et remplacerait la loi mosaïque par une autre. Et si le livre des Actes (VI, 13) représente cette déclaration comme un faux témoignage, il n'en met pas moins, immédiatement après, sur les lèvres du martyr un discours qui se résume dans la pensée que Dieu n'habite point dans des constructions de main d'homme. (Act. VII, 48.) Or si Etienne a déjà proclamé de telles pensées et si Paul les a déjà trouvées, il est plus que vraisemblable qu'elles ne sont pas seulement dues indirectement à l'esprit de la doctrine de Jésus, mais encore à ses déclarations.

V

On a demandé si, grâce à cette attitude affranchie à l'égard de la loi de Moïse, Jésus a eu l'intention d'ouvrir aussi le royaume de Dieu aux non-Israélites sans incorporation préalable dans le judaïsme. La réponse est difficile, parce que les évangiles varient entre eux et même plusieurs passages dans un seul et même évangile. Luc (IX, 52 et suiv.; X, 30; XVII, 11 et suiv.) et Jean (IV, 4 et suiv.; X, 16; XII, 20 et suiv.) nous rapportent que Jésus trouva en Samarie une sphère d'activité abondante et chez les Samaritains un accueil qui lui fait faire l'éloge de ce peuple détesté des Juifs; ces deux évangélistes font plus : selon eux Jésus a retracé la mission païenne de la manière la plus explicite et a annoncé une église qui réunirait les Juifs et les païens dans une adoration spirituelle, affranchie du culte juif. Au contraire, chez Matthieu (XIX, 1; XV, 21 et suiv.; X, 5 et suiv., 23; VII, 6) et chez Marc (X, 1; VII, 25 et suiv.), Jésus en allant à Jérusalem évite le chemin le plus court de la Samarie; défend aux apôtres de se tourner dans leur mission vers les païens ou les Samaritains; les exhorte dans le même esprit à ne pas jeter les choses saintes aux chiens, ni les perles devant les pourceaux; compare les païens aux chiens auxquels il n'est pas permis de donner le pain qui appartient aux enfants, c'est-à-dire aux Israélites, et refuse d'abord de guérir la fille d'une païenne, en disant qu'il n'est envoyé qu'aux Juifs. En revanche, le même Matthieu relate aussi (VIII, 5 et suiv.), de concert avec Luc (VII, 1, et suiv.), l'empressement avec lequel Jésus remplit le vœu du centenier de Capernaüm; il met à cette occasion dans la bouche du Maître la déclaration expresse (conf. Luc XIII, 28 et suiv.) que les païens croyants occuperont dans le royaume de Dieu la place des Juifs incrédules. Le même évangéliste fait répéter à Jésus plus tard la même menace là où d'autres la suppriment. (XXI, 43.) C'est encore chez lui que Jésus prophétise avant sa mort l'évangélisation de tous les peuples (XXIV, 14) et or-

donne, après sa résurrection, à ses disciples de se vouer à cette mission. (XXVIII, 19; conf. Luc XXIV, 47; Marc XVI, 15.)

On voit que les divergences sont considérables; impossible de les accorder. De quel côté est la vérité? On ne saurait se dissimuler que les idées et les conditions d'une époque postérieure se réfléchissent dans une partie des passages universalistes, notamment dans toute l'exposition de Jean et, après tout, également dans celle de Luc. Il y aurait cependant de la précipitation à dire que c'est le cas de tous les passages sans exception et que dans les éléments divers de la tradition évangélique, notamment chez Matthieu, ceux qui annoncent l'universalisme doivent être plus récents et moins historiques que ceux qui proclament le particularisme. Si l'on tient compte des circonstances au sein desquelles s'est formée la tradition évangélique, on peut supposer que, pendant la lutte du judéo-christianisme étroit et du paulinisme universaliste, qui remplit la première génération chrétienne après Jésus, l'un et l'autre partis cherchèrent à s'appuyer sur les paroles et l'exemple du Christ et traitèrent l'histoire évangélique dans cet esprit. Nous pouvons d'ailleurs recourir à des analogies. Luther a été un esprit plus affranchi que les théologiens luthériens qui lui succédèrent; Socrate a été un penseur plus profond que Xénophon ou Antisthène; de même on peut supposer hardiment que Jésus se sera plus élevé au-dessus des préjugés étroits de son peuple que ceux de ses disciples qui eurent de la peine à admettre la propagation du christianisme parmi les païens, même après qu'elle fut un fait accompli. S'il n'a pas tiré du principe religieux qu'il avait introduit dans le monde toute la conséquence de l'universalisme avec la décision de Paul, il en fut assez près pour se rapprocher des non-Juifs et pour les instruire, lorsque l'occasion s'en présentait, en sorte qu'il est permis de dire: d'abord Jésus a borné sa mission à son peuple; mais peu à peu, à mesure que ses relations avec les Samaritains et les païens l'enrichissaient d'expérience à l'égard de leur ouverture d'esprit, contrastant avec l'endurcissement des Juifs, il a toujours renfermé davantage les premiers dans

son plan pour s'élever finalement à la perspective de leur entrée en masse dans le royaume de Dieu. Cependant il n'a pasusé de moyens immédiats pour assurer cette entrée; il a tout abandonné au temps.

VI

Nous abordons maintenant une question délicate, c'est l'idée que Jésus s'est faite du *Messie*. On sait que l'idée messianique formait le centre des espérances politiques et religieuses de son peuple et qu'elle a joué un grand rôle et subi une transformation notable par le fondateur de notre religion. La réponse traditionnelle est assez simple : dès l'entrée de son ministère, Jésus s'est annoncé comme le Sauveur promis par les prophètes, comme le Messie ; mais après avoir retranché des idées populaires tous les éléments politiques et toute étroitesse nationale, il a considéré le Messie comme le libérateur spirituel de l'humanité. Il y a cependant lieu de révoquer en doute l'exactitude de l'époque où l'on prétend que Jésus s'est déclaré le Messie et celle des idées qu'il rattachait à cette dignité.

Commençons par l'époque. Tous nos évangiles partent du principe que dès l'entrée de son ministère Jésus avait une pleine conscience de sa dignité messianique; on pouvait s'y attendre après tout ce qu'ils avaient raconté de sa naissance, de son baptême et de sa tentation. Ils vont même jusqu'à lui faire déclarer cette conviction par des faits, par l'autorité avec laquelle il commande à la maladie et aux démons et par des affirmations expresses comme Math. IX, 15; X, 23; XI, 2 et suivants. D'autre part, cependant, les mêmes narrateurs nous apprennent que dans une période plus avancée de son ministère il a reconnu une révélation spéciale de Dieu dans le mouvement qui porta Pierre à le déclarer Messie (Math. XVI, 16); Jésus, selon eux, à son apparition, prêche la proximité du règne de Dieu, mais ne s'en fait pas le fondateur. Il ne se sert jamais du terme de « Fils de David ; » il le décline même assez clairement. (Math. XXII, 41 et suivants.) Il n'accepte le titre de « Fils de Dieu » que là

où d'autres le lui décernent, tandis qu'il préfère se donner le nom de « Fils de l'homme, » qualification qui n'a pas pu être déjà à cette époque une désignation reconnue du Messie. (Confrontez Math. XVI, 13 et suiv.) On ne saurait admettre que ces traits aient été inventés plus tard, alors qu'on se trouvait à un point de vue opposé; d'où il résulte qu'à l'entrée de son ministère Jésus n'a pas encore eu la prétention de réaliser l'espérance messianique dans sa personne, mais qu'il n'a sanctionné cette foi que dans la suite, après qu'elle se fut formée chez ses partisans. Ajoutons qu'on ne saurait se représenter que Jésus eût eu longtemps cette conviction sans la manifester, à moins de lui supposer une duplicité et un calcul contraires à son caractère. Nous pensons donc qu'à l'instar de Jean-Baptiste Jésus a commencé par annoncer l'approche des temps messianiques et s'est appliqué à déterminer la condition morale de cette ère nouvelle, c'est-à-dire le goût du peuple pour la vraie piété. Peu à peu l'opinion grandit à son égard : il voit de plus en plus lui-même que cette vraie piété qui est son idéal ne se trouve qu'en lui et qu'elle ne peut passer aux autres que par lui, que seul il connaît véritablement le Père. C'est ainsi qu'il acquiert la conscience toujours plus vive que c'est lui et personne d'autre que Dieu a destiné pour être le fondateur du royaume de Dieu. Ce qui a formé la conscience de Jésus, ce ne sont pas les prophéties messianiques, ce n'est pas même en général la conviction d'être le Messie; au contraire, c'est par la conscience intime qu'il a eue de sa vie religieuse qu'il a fini par estimer que la prophétie messianique ne pouvait avoir en vue que lui. En effet, supposons qu'avant l'épanouissement de sa vie religieuse Jésus fût parvenu à la conviction d'être le Messie: son cœur se serait développé sous l'inspiration de l'idée messianique courante; il l'aurait entièrement partagée; il n'aurait pu s'en affranchir. Or, nous voyons au contraire que sa vie et sa conduite la dominent, d'où il suit qu'il ne s'en est sérieusement occupé qu'après que sa vie intime se fut suffisamment établie. Ce ne sont pas seulement les réflexions qu'il a faites sur lui-même et sur ses contemporains, mais surtout les expériences du ministère

public et la connaissance qu'elles lui ont fournie de sa supériorité, qui ont fait éclore chez Jésus la grande conviction : Je suis le Sauveur promis à mon peuple !

Si telle est l'origine de l'idée messianique chez Jésus, il ne faut pas s'étonner de la modification qu'il lui a fait subir. Il a écarté totalement l'élément politique, l'idée d'une nation juive, jeune et puissante. Etait-ce parce que tout ce qui avait l'air de violence, de défense personnelle, de domination mondaine répugnait à son âme idéale, douce et consacrée à Dieu? ou bien était-ce pour avoir reconnu l'impuissance de tout projet politique, pour avoir considéré toute supériorité des conquérants étrangers comme un effet de l'inévitable dispensation divine, pour avoir attendu l'avénement d'un nouvel état de choses comme exclusivement réservé à la toute-puissance de l'Eternel? Dans ce dernier cas Jésus trouvait son unique mission à provoquer les indispensables conditions intimes de cet avénement par une régénération morale et religieuse. On a repoussé cette dernière alternative en prétendant qu'elle suppose chez Jésus trop de calcul. Mais cette prétention s'évanouira du moment qu'on cessera de faire de Jésus, avec M. Renan, un enfant étranger à toute connaissance et à toute appréciation de son milieu. Il suffit de rappeler cette parole : « Rendez à César ce qui est à César ; » Jésus retrace par elle la folie qui résiste à un pouvoir auquel on se trouve effectivement assujetti.

A mesure que Jésus écartait davantage de sa vocation le côté politique de l'idée messianique, tout le poids devait retomber à ses yeux sur l'enseignement d'où était émanée chez lui-même la foi à sa destination supérieure. Il n'est pas le roi qui réalise extérieurement un nouvel ordre, mais le prophète qui l'annonce, le docteur qui y prépare intérieurement les hommes. Ce travail préparatoire heureusement terminé, l'introduction définitive de l'ordre nouveau ne pouvait guère avoir lieu, aux yeux de Jésus, sans une intervention miraculeuse. D'autre part, l'idée d'un martyre possible devait se présenter à son esprit en face du faible accueil de sa prédication chez la majorité, de la faible persévérance d'un petit nombre, de la résistance opiniâtre des classes dirigeantes. Cette idée devait se fortifier par

l'opposition croissante que rencontrait l'œuvre de Jésus autant que par l'étude des passages messianiques qui assignent les souffrances et une mort violente aux envoyés divins. Il en résulte que les évangiles ont toutes les probabilités pour eux lorsqu'ils nous assurent unanimement que Jésus a prédit sa fin tragique et qu'il a commencé à le faire du moment qu'il a ratifié le titre que l'opinion lui accordait. (Math. XVI, 21 et suiv.) Observons toutefois que ces prédictions n'ont pas pu être aussi détaillées que nos récits le disent ; sa destinée, sanglante en général, n'a pas encore pu être dès l'entrée si certaine à ses yeux, puisqu'il n'en était pas même si sûr immédiatement avant son arrestation. (Math. XXVI, 39.) Aussi, en se présentant à Jérusalem, à commencer par la scène de l'entrée triomphale, Jésus ne fait pas l'impression d'un homme qui sait que son sort est irrévocablement fixé, mais celle d'un héros qui va chercher son adversaire au centre de sa puissance et engage avec lui un combat, rude sans doute, mais non désespéré. S'il avait eu la conviction intime que son voyage à Jérusalem ne pouvait aboutir qu'à sa ruine, il aurait dû être, non plus cet homme réfléchi qui remplit sa mission sans crainte, avec le calme de la soumission, comme il se montre d'ordinaire, mais un fanatique exalté qui court à sa perte ; il l'aurait été doublement s'il était parti dans la conviction de ressusciter trois jours après sa mort, conviction qu'humainement parlant il ne pouvait pas avoir. Il est infiniment plus probable qu'il prit le chemin de Jérusalem avec de sombres présages et se prépara à la plus fâcheuse des issues, mais qu'il ne désespérait pas encore d'attirer en masse ses compatriotes par un dernier coup décisif dans la capitale, à l'occasion de la fête qui réunissait toute la nation et où ses partisans galiléens ne faisaient pas défaut. Arrivé à Jérusalem, ses perspectives sont devenues toujours plus sombres et sa perte est devenue toujours plus certaine à ses yeux. Maintenant le moment était venu où il était impossible de reculer ; il fallait succomber ou vaincre. Ne doutons pas qu'il ait choisi la première alternative, après qu'il eut vu que la seconde lui était refusée ; il la choisit dans la pieuse confiance que sa ruine personnelle serait le triomphe de sa cause. Maintenant il pouvait se pronon-

cer avec une plus grande décision sur sa destinée inévitable ; nous doutons cependant qu'il ait pu définir le genre de mort qui échappait à tout calcul. Bref, on ne saurait accepter que Jésus ait entrepris le voyage à Jérusalem avec l'assurance intime que ce voyage ne pouvait pas seulement, mais qu'il *devait* causer sa mort.

VII

Quoi qu'il en soit, il était impossible que Jésus pressentît sa mort sans se demander si ce pressentiment était compatible avec sa destination et sa dignité messianiques. On peut répondre que l'incrédulité de ses contemporains causa la mort du Messie et que celle-ci était nécessaire pour triompher de celle-là. On peut chercher aussi la réponse dans l'Ancien Testament et dans les idées religieuses du judaïsme et dire : le Messie meurt comme « le serviteur de l'Eternel » d'Esaïe (LIII, 10), en qualité de victime expiatoire pour d'autres, quoique Esaïe parle du « peuple d'Israël. » On peut très bien admettre que Jésus ait envisagé sa destinée de ce point de vue et qu'ainsi nos narrateurs aient au fond raison lorsqu'ils lui mettent sur les lèvres des déclarations analogues, surtout à l'occasion du dernier repas pascal. Mais la difficulté n'est pas levée par ces réponses.

En effet, le Messie ne devait pas seulement jouir personnellement de la protection divine, qui le garantirait de ses ennemis et de la mort, mais l'*avénement du royaume de Dieu était inséparable de sa personne.* Il n'était pas possible que, malgré ses idées messianiques plus pures, Jésus supprimât cette condition. Il pouvait transformer ces idées au point de renoncer à la domination politique du Fils de Dieu et à tout moyen violent pour l'établir ; mais tant qu'il ne renonçait pas entièrement à ces idées, il ne pouvait pas renoncer non plus à celle de participer personnellement à la fondation du royaume de Dieu. En conséquence, il ne pouvait pas se considérer comme le Messie sans s'attendre à une coopération éminente de sa part à l'entrée effective du nouvel ordre de choses que sa prédication n'avait fait que préparer. Mais comment cette attente pouvait-

elle se concilier avec la probabilité du dénoûment tragique que lui préparait la haine de ses ennemis? Il n'y a qu'un moyen, c'est d'admettre que Jésus ne resterait pas enchaîné par la mort et qu'au moment de l'introduction merveilleuse de la nouvelle ère la toute-puissance divine le ramènerait à la vie afin de consommer son œuvre. Jésus aura nourri cet espoir au moins vers la fin de sa vie, à mesure que l'horizon s'obscurcissait, et il l'aura exprimé sous une forme ou sous une autre.

En résulte-t-il que Jésus ait dit tout ce que les évangiles lui font dire, sur son retour dans les nues, sur les anges qui l'accompagnent, sur la proximité de cet avénement et les signes merveilleux qui le précèdent, sur le jugement et tout ce qui en émane? Il nous paraît plutôt évident que le contenu principal de ces discours est dû soit à l'histoire et aux attentes d'une époque postérieure, soit à l'eschatologie courante des Juifs. C'est user de peu de critique que de mettre avec M. Renan tous ces discours eschatologiques sur le compte de Jésus, avec tout ce qu'ils offrent d'extérieur et de fantasque, de dur et de contradictoire. Mais nous devons attribuer à Jésus l'idée que Dieu le ramènerait, au cas qu'il succombât, pour consommer son œuvre. Cependant, comme son retour dépendait de sa mort, il n'a pas pu prédire le premier avec plus de précision que la dernière; s'il n'était pas absolument assuré, même dans les derniers jours, de sa mort, il n'a pas pu l'être de son retour. Mais sa mort ne pouvait être à ses yeux le dernier mot ni pour lui ni pour son œuvre; il n'aura donc annoncé son retour qu'hypothétiquement, d'une manière vague, sans date précise et sans détails circonstanciés.

N'est-ce pas là attribuer au fondateur de notre religion un fanatisme incompatible avec son caractère bien connu? Remarquons d'abord que cette foi résultait si naturellement de la situation, qu'il était difficile pour Jésus de l'éviter. Une fois la possibilité et la probabilité de sa mort violente admises, il n'y avait pas pour lui, à son point de vue, d'autre moyen d'accorder cette issue avec la conviction constante de sa mission messianique. Observons ensuite que sous cette étrange enveloppe se cachait pour Jésus et ses disciples cet idéalisme victorieux,

cette ferme foi dans l'avenir de son œuvre, sans lesquels cette œuvre se serait difficilement propagée. Ces espérances apocalyptiques seules, sans la morale pure, sans l'acception intime de la religion, sans la liberté spirituelle de la foi nouvelle, n'auraient jamais donné au christianisme son importance historique; mais cette vue sur l'avenir qui, en soi, aurait dû paralyser toute activité pour ce monde, a prêté au christianime l'énergie dont il avait besoin pour assurer sa conquête. N'oublions pas, enfin, que telle idée qui nous paraîtra naturelle, paraîtra peut-être à d'autres aussi étonnante que la parousie l'est à nos yeux. Nous avons de la peine à croire qu'un homme réfléchi, spirituellement doué, puisse s'attendre à revenir sur la terre après sa mort; en revanche, il nous paraît tout naturel que chacun de nous continue son existence après la mort dans un autre monde avec ses parents et ses amis. Cependant l'une de ces idées n'est pas plus étrangère à notre expérience que l'autre. Les Juifs du temps de Jésus, pour autant qu'ils n'avaient pas passé par l'école de philosophie grecque, savaient si peu s'approprier l'idée d'une survivance de l'âme sans corps, qu'ils rattachaient toute la consolation de l'immortalité à la foi de la résurrection. Si Jésus a cru à son retour, il n'y a là qu'une application individuelle de la foi qu'il partageait avec son temps; c'était dire que la résurrection que chaque Israélite pieux espérait se réaliserait avant tout en lui dans l'intérêt de la consommation de l'œuvre messianique.

VIII

Nous devons maintenant nous expliquer sur les *miracles* de Jésus. Qu'on nous comprenne bien : il ne s'agit pas de savoir si Jésus *a fait* des miracles; ce n'est pas une question lorsqu'on se livre à une recherche historique des récits évangéliques; mais s'il a *voulu* en faire et s'il a *cru* en faire.

Sans doute, Jésus a partagé en général la foi au miracle, commune à tous ses compatriotes et à tous ses contemporains. Ne connaissant pas plus qu'eux les lois de la nature et leur im-

mutabilité, il n'a pas été choqué des faits merveilleux de Moïse et des prophètes et n'en aura pas estimé la répétition impossible de son temps. Il n'en résulte pas qu'il dût croire avoir vu ou fait des miracles; sa conscience messianique même n'entraînait pas nécessairement cette foi : il pouvait espérer que Dieu, quand le moment serait venu, fondât miraculeusement son royaume, sans qu'il se crût pour cela appelé ou apte à faire des miracles. Mahomet, au sein d'un peuple aussi ami du merveilleux que les Juifs, a décliné expressément pour lui-même le caractère d'un thaumaturge. Quoi qu'il en soit, s'il est possible de tirer au clair le fait à l'égard de Jésus, il n'y a que les données des évangiles qui pourront nous rendre des services sérieux. Cependant, les déclarations expresses qu'ils lui prêtent ne nous avancent pas beaucoup. S'ils lui attribuent des miracles qui se moquent de toute interprétation naturelle, il faut aussi qu'ils le fassent croire à sa propre puissance miraculeuse et qu'ils l'en fassent parler; c'est pourquoi leurs déclarations en elles-mêmes ne nous donnent pas encore le droit d'attribuer un caractère plus historique à ces discours qu'à ces faits, à moins d'en avoir préalablement d'autres preuves. Il en est autrement des déclarations qui contredisent les idées des évangélistes eux-mêmes à l'égard du surnaturel. Quant à ces déclarations, on ne saurait admettre que les évangélistes ou la légende chrétienne les aient prêtées à Jésus; elles ont donc de fortes présomptions d'authenticité en leur faveur. En voici un exemple : invité un jour par les pharisiens à faire un miracle céleste, un météore, Jésus leur répondit : « Il ne sera point accordé de signe à cette génération » (Marc VIII, 12), ou comme Matthieu (XII, 39; XVI, 4) et Luc (XI, 29) le disent : « Pas d'autre signe que celui de Jona, » c'est-à-dire, non la résurrection de Jésus, mais sa prédication. Dans ce cas, Jésus décline expressément par ces paroles toute autre preuve de sa divine mission. Il en résulte qu'il y eut un temps où Jésus n'a pas eu l'intention de faire des miracles et où il n'a pas pu avoir la conscience de la capacité d'en faire. C'est ce qui n'empêche pas que plus tard la foi en ses dons miraculeux se réveillât en lui. Jésus se fût obstinément refusé à faire des prodiges que la foule en eût créé

pour lui. Les miracles de Jésus furent une violence que lui fit son siècle. Du moment qu'il passait pour un prophète, on lui supposait le don des miracles et du moment qu'on les lui supposait, ils se manifestaient. On ne séparait pas le prophète et le thaumaturge. Avec le titre de prophète se répand la rumeur des miracles qu'il a faits, c'est-à-dire de faits qui ont fait l'impression de miracles sur les contemporains et peut-être sur lui-même. Toutefois, ce domaine devait se renfermer dans les limites de l'influence que la foi, c'est-à-dire le sentiment et l'imagination, exercent d'après les lois naturelles sur la vie physique des hommes. Il est donc possible que ces dérangements d'esprit, que les Juifs prenaient pour des possessions, cédaient souvent ou s'apaisaient grâce à la voix du prophète et à la foi ferme des malades; on peut l'admettre également pour d'autres souffrances dues aux affections du système nerveux. Il est possible aussi que plusieurs malades, sans être entrés dans un état de véritable rétablissement, se soient sentis momentanément soulagés, se soient crus guéris ou aient été pris pour tels. Mais, à moins de tomber dans le surnaturel, on ne saurait reculer les bornes des opérations extraordinaires qui se rattachaient à la personne et à l'enseignement de Jésus. Le caractère historique ne manquera donc pas seulement aux récits incroyables de la multiplication des pains et du changement de l'eau en vin, de la marche sur le lac et des résurrections, mais encore à la plupart des guérisons miraculeuses telles qu'elles nous ont été transmises. La plupart de ces récits semblent n'avoir aucun fait à la base ; d'autres sont dus à des incidents qu'on s'explique naturellement.

Dans les derniers temps, on a attribué à Jésus le don naturel d'opérations uniques, tant sur le corps que sur l'esprit des hommes. Mais ce don naturel, dans les applications qu'on en a faites, appartient, comme celui du thaumaturge, au domaine de l'imagination : il dépasse toutes les analogies que l'expérience nous fournit. En soi, il est vrai, tel phénomène en rapport réel avec son enseignement aurait pu porter Jésus à se croire en possession d'une vertu miraculeuse spéciale; cependant, il n'y a rien dans ses déclarations authentiques qui nous force d'aller

au delà de l'idée de résultats divins, récompense de la foi des malades, et d'attribuer à Jésus l'idée non-seulement d'avoir accompli ce qui réussissait à d'autres (Math. VII, 22; XII, 27; Luc IX, 49), mais encore de n'avoir qu'à vouloir pour réaliser l'impossible. Si M. Renan[1] lui attribue la pensée que quiconque croit et prie est, comme lui, en possession d'un pouvoir illimité sur la nature, nous ne saurions y voir que l'effet d'un langage figuré mal compris. (Math. XVII, 20; Luc XVII, 6.) Si le même auteur admet sans hésiter[2] « que des actes qui seraient maintenant considérés comme des traits d'illusion et de folie ont tenu une grande place dans la vie de Jésus, » il a commis une injustice envers le fondateur du christianisme par un respect peu judicieux pour le prétendu témoin oculaire Jean et pour Marc, « interprète de l'apôtre Pierre. » A la vérité, M. Renan allègue des excuses en faveur de Jésus : « tout personnage historique à qui l'on attribue des actes que nous tenons au XIXe siècle pour peu sensés ou charlatanesques, n'a pas été pour cela un fou ou un charlatan; » « on lui imposa sa réputation de thaumaturge; il n'y consentit que tard et à contre-cœur[3]. » Mais lorsque l'auteur ajoute tout d'une haleine : « que Jésus ne résista pas beaucoup à cette réputation, mais qu'il ne fit rien non plus pour y aider et qu'en tout cas il sentait la vanité de l'opinion à cet égard[4], » il est évident qu'il y a ici contradiction avec l'idée énoncée ci-dessus que Jésus se serait attribué un pouvoir illimité sur la nature. Nous ne saurions guère juger plus favorablement des autres excuses que M. Renan allègue : le besoin que Jésus avait de se donner du crédit l'a porté à entasser des notions contradictoires sur sa personne[5]; il s'est servi parfois d'un « artifice innocent, » en en imposant à celui qu'il voulait gagner par une prétendue connaissance supérieure (Jean I, 42, 48; IV, 17); au sein de la famille de Lazare se joue une comédie où l'on se demande si Jésus était dupe ou s'il

[1] *Vie de Jésus,* 1863, pag. 245, 257.
[2] *Ibidem,* pag. 266.
[3] *Ibidem,* pag. 267, 265, 264.
[4] *Ibidem,* pag. 265.
[5] *Ibidem,* pag. 251.

trempa finalement dans l'imposture[1]. Le bon goût eût dû préserver la critique d'une fantaisie aussi malheureuse, mais surtout l'intelligence de la nature de nos récits évangéliques et du caractère de Jésus. Il n'est pas nécessaire de se plaindre, avec M. Renan, que l'idylle galiléenne s'évanouit devant le rôle du Messie et du thaumaturge; que l'innocence de son idéalisme primitif l'a abandonné; que vers la fin de sa vie il était rude, bizarre quelquefois, n'était plus lui-même[2]. Non, reconnaissons plutôt dans la vie de Jésus le développement naturel de la grandeur héroïque qui s'était formée intérieurement dans le silence de l'adolescence. Apprécions dans sa qualité messianique la forme historiquement nécessaire de son activité. Gardons-nous de déplorer comme un mal inévitable ce qui ne s'accorde pas avec nos idées, et ne nous laissons pas ravir, par une idéalisation fantastique, le moyen précieux de saisir la plus grande figure de l'histoire dans ses conditions historiques.

IX

Il nous reste à parler de la *résurrection de Jésus*, c'est-à-dire d'un événement que toutes les lois de la nature contredisent, qui rend toute acception naturelle de l'histoire biblique impossible et qui défend de lui appliquer toute analogie de l'expérience. La réalité d'un pareil fait serait incroyable à nos yeux, alors même qu'elle serait munie des meilleures attestations. Mais elle l'est si peu que nous ne possédons en sa faveur que des témoignages de seconde et de troisième main, qui d'ailleurs se contredisent presque dans tous les détails. Celui qui dans des conditions pareilles accepte le miracle de la résurrection n'est plus fondé à révoquer en doute un seul trait de la narration évangélique à cause de son incompatibilité avec les lois de la nature et de l'histoire. En revanche, pour celui qui ne l'accepte pas, il ne reste que ce dilemme : ou d'accorder que Jésus sortit vivant de sa tombe, mais pour nier la réalité de sa mort

[1] *Vie de Jésus*, pag. 359-363.
[2] *Ibidem*, pag. 319

et pour transformer la résurrection en réveil naturel d'une syncope; ou bien, si on ne savait se résoudre à ce parti, d'abandonner entièrement le retour à la vie et d'expliquer la foi qui l'accepte par des motifs purement dogmatiques et par conséquent, en principe du moins, par la méthode mythique. Nous nous prononçons pour la seconde opinion. Commençons par réfuter la première.

Remarquons d'abord que la mort de Jésus est infiniment mieux attestée que sa résurrection. Nous possédons des récits du crucifiement qui s'accordent sur tous les points principaux; quant à la résurrection, les narrations sont on ne peut plus divergentes. Les uns prétendent que les premières apparitions du ressuscité à ses disciples ont eu lieu le jour même de la résurrection à Jérusalem; les autres disent au contraire qu'elles n'ont eu lieu que longtemps après en Galilée. Le même historien, Luc, place dans son évangile la dernière apparition au premier jour de la résurrection et dans le livre des Actes au quarantième. C'est en vain qu'on voudrait accorder ces contradictions en admettant des inexactitudes secondaires : toute l'exposition de Matthieu et de Marc exclut aussi positivement les apparitions jérusalémites des autres évangélistes, que ceux-ci excluent l'apparition galiléenne des premiers.

On se récrie et on en appelle à l'unanimité de la foi de toute l'église. Elle est incontestable; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que non-seulement les chrétiens, mais encore les juifs et les païens ont été également convaincus de la réalité de la mort de Jésus. A la rigueur, il ne résulte de ce fait que ceci : que Jésus fut crucifié et resta suspendu à la croix jusqu'à sa mort, apparente ou réelle : ce qui n'exclut pas la possibilité d'un retour naturel à la vie. Notons cependant qu'historiquement parlant ce retour ne serait probable qu'au cas que nous eussions des témoignages plus originaux et moins contradictoires à cet égard. Les circonstances du supplice de Jésus sont d'ailleurs de nature à rendre une résurrection naturelle presque impossible. Voilà un homme qui, après avoir été horriblement maltraité, est cloué à la croix; il y reste suspendu au moins six heures; on l'enlève avec tous les indices de la mort et on l'en-

ferme dans une grotte, sans l'entourer de soins; il est privé de nourriture pendant deux jours et demi; puis après trente-six heures, il se réveille, grâce à la seule force médicinale de la nature, et est immédiatement en état d'entreprendre une excursion en Galilée, ou du moins à Emmaüs, distant d'une lieue et demie de Jérusalem. Tout cela est si peu probable qu'il nous faudrait les preuves les plus incontestables pour le croire. Or, nous n'avons que des récits qui ne sont rien moins qu'authentiques quant à leur origine et rien moins qu'unanimes sur le contenu.

Ce n'est pas tout : les évangiles nous peignent dans le tableau du ressuscité, non un homme rendu à sa vie précédente, mais un être surnaturel. Ses amis ont de la peine à le reconnaître; il entre par des portes fermées; il vient et va soudainement; il s'élève au ciel. Avec tout cela une palpabilité incontestable et d'autres preuves de l'identité du ressuscité et du crucifié. D'où viennent ces traits, si, comme quelques-uns le veulent, Jésus est réellement ressuscité d'une manière naturelle et a conversé après sa résurrection, comme autrefois, avec ses disciples? D'ailleurs, quelle idée faut-il dans cette hypothèse se faire de Jésus et de ses dispositions? S'il se croyait, comme on doit s'y attendre dans ce cas, arraché miraculeusement à la mort, il aurait dû, après l'expérience d'un pareil secours, retourner à son ministère public avec une hardiesse redoublée. Que s'il ne voyait ici qu'un événement naturel, qui l'engageât à se dérober à ses ennemis, il aurait dû, sous peine de favoriser impardonnablement l'illusion, en instruire ses disciples au lieu de se borner à des rencontres qui devaient réveiller en eux l'idée qu'ils n'avaient plus affaire à un mortel ordinaire. Ajoutons qu'un retour naturel à la vie n'aurait jamais pu produire chez les disciples la foi que nous les voyons déployer plus tard. Comment aurait-il pu leur faire l'impression du vainqueur du sépulcre et de la mort, du prince de la vie, ce crucifié qui sort demi-mort de son sépulcre, se traînant péniblement, demandant le soin du médecin, le pansement de ses blessures, des toniques pour ses forces épuisées, un long ménagement? Comment enfin se représentera-t-on l'issue de cette vie dans laquelle Jésus serait rentré par un accident heureux? Si après quelques

apparitions fugitives on n'apprend plus rien de lui, c'est qu'il est allé mourir dans l'obscurité, à la suite de ses souffrances. Ses disciples l'auront-ils su et auront-ils pourtant prêché Jésus comme le ressuscité exalté au ciel? Impossible. Ou bien leur a-t-il caché son asile et les amis secrets qu'il a dû avoir dans ce cas ? Ici le soupçon de l'imposture retomberait sur lui-même et nous nous engagerions dans ce grand labyrinthe d'invraisemblances romanesques, justement décriées de nos jours, qui suffisent à elles seules pour réfuter une hypothèse qui ne se sauve qu'à ce prix.

X

Il semble qu'en niant la réalité du retour de Jésus à la vie, nous rencontrerons des difficultés également embarrassantes. Ses premiers partisans étaient aussi certains de sa résurrection qu'ils l'étaient de leur propre vie ; cette conviction formait la base inébranlable de toute leur activité et plusieurs d'entre eux croyaient avoir vu le ressuscité lui-même. Ce fait est constaté non-seulement par nos évangiles et le livre des Actes, mais encore par un témoin beaucoup plus ancien et plus rapproché des événements, l'apôtre Paul (1 Cor. XV), auquel nous pourrons ajouter l'Apocalypse de Jean. (I, 5, 10, 18 et ailleurs.) Convenons cependant que les récits évangéliques relatifs aux apparitions du ressuscité vont bien au delà de ce que les intéressés ont cru dans l'origine avoir observé et que Paul n'a pas dû nécessairement tenir toutes ses données de leur part. Nous posons donc la question capitale : Comment expliquera-t-on cette foi inébranlable des disciples personnels de Jésus et de toute l'église chrétienne, si l'événement auquel elle se rapporte n'a pas eu lieu ?

Nous commencerons par opposer une question à celle qu'on nous adresse et nous demanderons : Comment nous expliquerons-nous la foi que Paul avait dans l'apparition personnelle du Christ ? Paul met cette apparition dont il fut l'objet sur la même ligne que celles qui tombèrent en partage aux apôtres plus anciens ; elle a pour lui la même réalité et il les considère

toutes comme autant de preuves de fait en faveur de la réalité de la résurrection de Jésus. Et cependant nous ne saurions songer ici à une rencontre personnelle avec le crucifié, à moins de quitter entièrement le domaine du possible et du probable ; nous avons affaire ici à une intuition purement intérieure qui faisait l'effet d'être extérieure, grâce à la vivacité de l'imagination et du cœur de l'extasié. Or, pourquoi n'en aurait-il pas été de même des apparitions qui précédèrent celle de Paul ?

En effet, les conditions de visions pareilles existaient en abondance au sein des premiers amis de Jésus. Nous savons tous combien le cœur humain s'habitue difficilement à accepter même ce qui est évident du moment que cet objet est contraire à ses vœux et à ses besoins. Après que nous avons fermé les yeux à nos parents et à nos amis et que nous les avons confiés à la terre, nous ne saurions nous défendre de l'idée que tout cela n'a été qu'un sombre rêve, que cette affreuse réalité n'en était pas une, parce qu'elle n'était ni possible, ni nécessaire. Nous pouvons encore beaucoup moins nous défendre de cette idée, lorsque au lieu d'être témoins de ces événements nous n'en avons qu'entendu parler. Ce sentiment devait être bien autrement fort là où le sentiment religieux le plus profond et le plus absorbant se joignait à l'attachement personnel. On connaît la puissance que le cœur possède alors, combien la vénération et l'espérance, la crainte et l'horreur opèrent tour à tour sur l'imagination. Qu'on se rappelle les légendes sur le retour de Charlemagne et des Hohenstaufen ou l'attente du retour de Néron dans laquelle étaient les chrétiens autant que les païens. Et ce ne sont encore que de pâles analogies avec le cas qui nous occupe. Il ne s'agissait pas seulement pour les disciples de Jésus de la question de savoir si leur docteur et maître était mort ou vivant, mais si son œuvre était vaine, sa doctrine et ses miracles de la fantasmagorie, la confiance qu'ils avaient mise en lui une misérable illusion, lui-même un faux prophète, condamné, comme tel, à la juste mort d'un infâme. Ils ne pouvaient plus croire en lui et en sa haute vocation, ils devaient renoncer à tout le respect, à l'amour qu'ils lui portaient, à l'espérance dont ils s'étaient nourris, à

tous les fruits dont son commerce avait enrichi leur vie intime, s'ils ne pouvaient pas parvenir à la conviction qu'il vivait malgré sa mort et qu'avec le temps il achèverait glorieusement son œuvre. Or, à notre point de vue, il suffirait d'être pénétré de la pensée que celui qui est corporellement mort continue sa vie spirituelle auprès de Dieu. Cette issue était fermée à un Juif de la Palestine qui ne savait rien d'une pareille vie spirituelle et qui n'admettait que celle des pâles ombres du Scheôl établi entre la mort et la résurrection. Il n'y avait pour lui qu'un seul moyen de se sauver du naufrage dont le menaçait la contradiction qui existait entre les faits et ses convictions les plus chères : il devait admettre que, comme Dieu rappellerait un jour tous les justes de leurs tombeaux, il lui avait plu de ramener déjà maintenant Celui dont la résurrection devait précéder celle de tous les autres, de l'élever dans la gloire, de le placer dans le ciel d'où le Messie devait descendre.

Cette idée, d'ailleurs, devait être plus familière aux disciples de Jésus, s'il avait ouvert, comme nous l'avons dit, une pareille issue, en cas de mort, ne fût-ce qu'en images et en vagues allusions. Mais, indépendamment de cet appui, il leur était facile de trouver, comme en effet cela a été le cas, l'objet de leur foi clairement annoncé dans une foule de passages de l'Ancien Testament, conformément à l'exégèse de l'époque.

Il n'est pas nécessaire pour expliquer leur foi de recourir à la circonstance accidentelle du tombeau trouvé vide le surlendemain de la mort. Ce serait se laisser égarer par un détail peu probable en soi et qui doit d'ailleurs son origine au rapport où il se trouve avec le miracle de la résurrection. Qu'on s'en tienne au récit le mieux attesté et le plus digne de créance, celui de Matthieu et de Marc qui disent que les disciples n'ont commencé à voir le ressuscité qu'en Galilée, que la Galilée a été le berceau de la foi en la résurrection de Jésus. Après son exécution et peut-être en partie déjà avant qu'elle eût lieu, ses disciples épouvantés se seront enfuis vers leurs foyers, s'y seront recueillis et auront trouvé dans la foi à la résurrection de leur Maître la force requise pour continuer leur œuvre. Rentrés quelque temps après dans la capitale, leur foi ne put

pas plus être réfutée par la production du cadavre que fortifiée par l'aspect du tombeau vide, parce que personne ne savait plus ce qu'était devenu le cadavre apparemment enterré au lieu du supplice.

Les disciples pouvaient être convaincus de la résurrection de Jésus et de son entrée dans une vie nouvelle, sans croire pour cela qu'ils avaient vu le ressuscité. Il est possible, en conséquence, que leur foi ait commencé par revêtir cette forme plus simple. Mais la nature et les dispositions de la primitive église ne permettaient pas que leur foi se maintînt longtemps à l'état de conviction purement dogmatique. Les causes qui l'avaient provoquée devaient la pousser à se transformer en contemplation décidée, en expérience personnelle et assurée. Tant qu'il lui manquait ce caractère, il y avait encore lieu de douter; aussi ne tarda-t-il pas à se manifester. Le milieu que nous étudions était, dès l'origine, on ne peut plus étranger à une observation sévère qui fait une distinction rigoureuse entre l'idée et la réalité. D'ailleurs maintenant plus que jamais ébranlé dans ses profondeurs les plus intimes, il vivait dans le monde idéal beaucoup plus que dans le monde réel. Son cœur lui faisait un besoin d'attendre de moment en moment le miracle des miracles, l'avénement du Messie du haut du ciel. On était enfin dans le paroxysme du sentiment religieux et de la pieuse imagination par la douleur qu'avait engendrée la plus cruelle des déceptions, par le soulèvement qu'avait causé le meurtre du Maître chéri, par la crainte de perdre tous les biens célestes, par la soif et la certitude de la délivrance, par le contraste saisissant entre la réalité et l'espérance. Convenons-en, si jamais milieu offrait les conditions intérieures et extérieures de la vision, c'était bien celui des premiers disciples de Jésus.

Il ne faut pas oublier non plus que quelques-uns d'entre eux y étaient physiquement très disposés. Qu'on se rappelle que, suivant la tradition unanime de nos sources, le ressuscité apparut d'abord aux femmes et notamment à Marie-Madeleine, de laquelle Jésus avait chassé sept démons, femme d'un tempérament très irritable. Après avoir appris la nouvelle d'une seule apparition, il eût été contraire à la situation des esprits de ne pas

la voir suivre d'autres, revêtues d'un riche coloris, soit par la légende, soit par l'imagination de ceux qui en avaient été les objets. Gardons-nous cependant d'exagérer l'importance de ces visions et surtout celle de la première dans la formation de la foi à la résurrection de Jésus. Cette foi n'est pas le simple résultat d'un fanatisme religieux; elle n'est pas non plus celui des visions qu'on confondait avec des apparitions réelles ; la vraie base de cette foi, son vrai noyau consiste dans l'impression que Jésus avait laissée dans l'âme de ses disciples par sa doctrine et sa personne. Plusieurs causes contribuèrent au développement de ce germe : l'idée messianique qui s'était rattachée à la personne de Jésus; l'ensemble des opinions dogmatiques des Juifs; la situation qu'avait créée l'exécution de Jésus à ses disciples; apparemment aussi quelques déclarations du Maître qui, en cas de défaite, faisaient entrevoir son triomphe et celui de sa cause sous la forme d'un retour visible. Que si, enfin, les apparitions visionnaires du Christ ont achevé de donner toute sa force à la foi à sa résurrection, il faut remarquer qu'elles sont pour les anciens disciples, comme Paul, non la base de la foi, mais la forme qu'elle revêtit dans l'esprit des croyants.

On a dit que sans le concours de faits extérieurs cette foi ne se serait jamais développée avec autant de rapidité. Mais que savons-nous de cette rapidité? Jésus, à la vérité, a été vu vivant le surlendemain matin de sa mort; mais cette donnée est due à nos documents comparativement plus récents et est en contradiction évidente avec Math. XXVIII, 7 et Marc XVI, 7, où l'ange ordonne aux femmes de dire aux disciples qu'ils se rendent en Galilée pour y voir le ressuscité. Cet ordre suppose que la tradition, dont il faisait partie, ne savait encore rien d'apparitions du matin de la résurrection et n'avait connaissance que de celles qui eurent lieu plus tard en Galilée. Enfin, si Paul dit (1 Cor. XV, 4) que Jésus est ressuscité le troisième jour, il ne dit pas qu'il ait été vu ce jour-là. Si nous lui demandons d'où lui vient la connaissance du troisième jour, il nous renvoie non-seulement à la tradition, mais encore aux Ecritures, c'est-à-dire à des passages réputés messianiques de l'Ancien Testa-

ment. Il est possible qu'un passage comme celui d'Osée VI, 2 ait donné naissance à cette date. Peut-être aussi est-elle due à une parole de Jésus où les trois jours ont une signification symbolique. (Luc XIII, 32 ; cf. Math. XXVI, 61.) On commença par admettre la date pour la fixer plus tard ; c'est ce qui semble résulter de Math. XII, 40, où l'évangéliste, s'écartant de la rédaction qu'il a donnée plus tard, fait dire à Jésus « qu'il passera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre. » Il est possible, je l'avoue, que ces paroles soient dues au parallèle tracé entre Jonas et Jésus ; mais il est possible aussi qu'elles soient le débris d'une époque où les récits de la résurrection n'avaient pas encore été ramenés à un type définitif.

Telle est, selon nous, la foi dans la résurrection de Jésus. Elle marque le moment où l'on commença à ceindre le front de Jésus d'une auréole surhumaine. Et c'est grâce à cette tendance que l'histoire évangélique a subi de grandes transformations.

F.-C.-J. VAN GOËNS.

VARIÉTÉS

Question johannique.

A MM. les directeurs de la *Revue de théologie et de philosophie*, à Lausanne.

Lausanne, le 10 août 1878.

Messieurs,

Veuillez avoir la bonté d'accorder une place dans votre recueil à la communication suivante. Mon but en vous l'adressant c'est de pourvoir à ce qu'elle soit conservée et qu'elle puisse être retrouvée en cas de besoin. En même temps, vous voudrez bien ne pas prendre en mauvaise part si, pour donner plus d'étendue et de promptitude à la publicité qu'il est de mon intérêt de procurer à mes déclarations, j'adresse copie de la présente lettre à diverses feuilles, et notamment à l'*Alliance libérale*, à Genève, et à la *Renaissance*, à Paris.

En 1863, j'ai publié dans la *Revue de théologie* paraissant à Strasbourg (3e série, vol. I, pag. 209 et suiv.) un *Essai sur la détermination de quelques dates de l'histoire évangélique*. Durant les quinze années qui se sont écoulées dès lors, les résultats acquis par la science, résultats si remarquables par leur abondance et leur valeur, ont opéré sur mes idées à ce sujet une transformation complète. Sans doute, quelque grave que soit pour moi un événement de cette nature, il est par lui-même très indifférent à vos lecteurs ; je ne les en importunerais pas si je n'avais pas des motifs impérieux pour mettre à la portée du public la connaissance de ce changement. Je sais que parmi les personnes qui, dans les controverses relatives

à l'origine et à la date de composition du IVe évangile, maintiennent que cet évangile a l'apôtre Jean pour auteur, il en est qui m'ont fait l'honneur de citer mon travail et de s'y appuyer. Je crois savoir que cet exemple pourrait avoir des imitateurs et que mon *Essai* pourrait finir par être compté parmi les autorités favorables à cette solution de la controverse. Je dois convenir qu'un tel résultat serait conforme aux conclusions que j'ai tirées de mon travail ; mais, par cela même, je dois déclarer que ces conclusions, dont la solidité me paraissait inattaquable, ont perdu ce caractère à mes yeux. A cette heure je les désavoue de la manière la plus catégorique.

En abrégé, voici mes raisons.

Relativement au IVe évangile, un caractère de ce livre a été mis en lumière avec une évidence croissante : c'est que cet écrit n'est en aucune façon une histoire réelle de Jésus de Nazareth ; c'est l'histoire idéale du *Logos* incarné en Jésus. L'auteur ne nous raconte pas ce qui s'est passé en Palestine sous le gouvernement de Ponce Pilate, mais ce qui s'est opéré dans les profondeurs de son âme et dont il reconnaît la cause dans la personne du *Logos* devenu chair. Si l'on s'y est trompé, ce n'est pas la faute de l'écrivain, qui s'en explique à plusieurs reprises en toute clarté. Dès lors, chercher à déterminer des dates dans ce récit est l'effet d'une méprise. Je me suis fourvoyé à la suite de Wieseler et de Tischendorf. Tout mon travail est un échafaudage laborieusement construit sur une base sans consistance ; il s'écroule sans remède. Cette raison générale est péremptoire par elle-même, elle est confirmée de plus par l'examen des détails.

En suivant les traces de Wieseler et de Tischendorf, j'ai déduit de Jean II, 20 que la Pâque mentionnée au verset 13 est celle de l'an 28 de l'ère vulgaire. Mais cette interprétation de Jean II, 20 n'est nullement certaine ; je la trouve actuellement très suspecte. Le peu de certitude de cette détermination chronologique est rendu manifeste par les difficultés que j'ai moi-même exposées, tant à l'égard des citations de Josèphe, entre lesquelles il faut choisir, que de l'année d'où il faut faire dater le commencement du règne d'Hérode. Comme je l'ai reconnu,

tout en cherchant à l'atténuer, le doute enveloppe à juste titre toute cette partie de mon travail.

Le récit qui se lit au chapitre V est purement fictif et dicté par des intentions didactiques. Cela peut se voir dès les premiers mots. Il convenait à ces intentions spéciales que Jérusalem fût le théâtre du récit, et il fallait en conséquence y faire revenir Jésus. Le motif de ce retour est donné au moyen de la présence de Jésus à une fête des Juifs. Laquelle? l'auteur ne le détermine pas et ne s'en est évidemment pas préoccupé. Dès lors chercher à donner le nom et la date de cette fête, c'est aller au delà de la pensée de l'auteur, c'est se poser une question aussi vaine qu'insoluble. La valeur chronologique attribuée à Jean IV, 35 rentre dans la même catégorie. De pures fictions didactiques n'ont aucune place dans les récits de l'histoire. S'il se trouve après cela que la fête de *Purim* aurait été célébrée dans le *second Adar* de l'an 29, lequel aurait été une année intercalaire, et que cette fête serait tombée sur un jour de sabbat, ce serait là une coïncidence fortuite et accidentelle comme il s'en rencontre facilement dans la vie. Cette coïncidence est sans portée, d'autant plus que l'incertitude incurable qui s'attache à la date précise des jours de néoménie (voyez *Revue de Strasbourg*, 3e série, vol. I, pag. 222) la rend elle-même incertaine et lui enlève la valeur qu'on y voudrait attacher. On ne peut trouver dans la singularité d'un événement un motif d'y croire malgré l'insuffisance des preuves destinées à l'établir.

Il n'y a rien de remarquable s'il se rencontre un jour de sabbat lors de la célébration de la *Scénopégie*. La fête se célébrant durant huit jours pleins, la rencontre d'un sabbat est inévitable. Ajoutons que la détermination de ce sabbat ne présente aucun avantage, le récit de la guérison de l'aveugle-né, Jean IX, 10, étant une pure fiction didactique.

Les mêmes considérations s'appliquent à la détermination de la Pâque de l'an 29 comme étant l'époque de la crucifixion de Jésus. Le IVe évangile indique le 14 nisan comme le jour du supplice ; mais cette indication n'a aucune valeur historique ; elle sert à exprimer les vues mystiques de l'auteur. Dans

cette intention il a modifié librement l'histoire. C'est ce que, du reste, il fait couramment partout où son récit se rapporte à quelque événement réel. Il a soin de rattacher le récit à l'événement par des liens remarquablement lâches et flexibles. Le fait matériel lui fournit une occasion pour exprimer ses vues et il le manie en conséquence. Il faut se garder de compter les Pâques qu'il mentionne pour en déduire l'époque et la durée du ministère de Jésus. Il en parle dans un but de prédication et pas pour autre chose.

Nous savons par les Synoptiques que Jésus a été crucifié un vendredi 15 nisan, mais cela nous avance de peu. Le premier jour des pains sans levain pouvait tomber sur un vendredi dans bien des années différentes et parfois assez voisines; l'incertitude qui règne au sujet de la date des néoménies empêche de se servir de cette donnée pour établir avec précision dans quelles années la crucifixion aurait pu avoir lieu. Quant aux dates de la naissance et de la mort de Jésus, nous restons, faute de renseignements solides, dans un vague, pénible sans doute, mais qu'il sera toujours impossible de dissiper.

Ainsi toute la chronologie que j'ai tenté de construire à l'aide des données fournies par le IVe évangile manque de base; elle s'étaie en outre sur des moyens sans solidité; elle s'évanouit.

La chronologie que j'ai cru pouvoir déduire du IIIe évangile ne se trouve pas mieux établie.

Elle repose en premier lieu sur la mention du sabbat *second premier*, Luc VI, 1. La leçon qui donne à ce sabbat la qualification de *second premier* est d'une authenticité douteuse. Tischendorf, dans son édition de Leipsick 1849, l'avait supprimée; il l'a rétablie dans sa *Synopsis*, Leipsick 1851, et dans les éditions postérieures; et cela pour des raisons qui ne sont pas toutes tirées de l'autorité des instruments. A côté de cette difficulté, l'interprétation très ingénieuse de Wieseler n'est point certaine, et par conséquent nous avons lieu, avec M. Colani (*Revue de Strasbourg*, 3e série, vol. I, pag. 390), d'entretenir des doutes. La certitude nous échappe. La série des sabbats, qui joue un rôle si important dans la suite de mon travail, ne se trouve pas plus solide. Elle repose sur des procédés harmo-

nistiques qui sont maintenant abandonnés à juste titre. Les différentes anecdotes rapportées par les évangélistes, outre qu'il en est plusieurs qui sont ou entièrement légendaires ou altérées par des éléments légendaires, sont par le fait indépendantes les unes des autres ; les liens par lesquels les narrateurs les rattachent les unes aux autres sont arbitraires et factices. Il suffit pour le faire voir qu'ils varient d'un évangile à l'autre, sans parler d'autres raisons non moins décisives. Souvent chez les évangélistes, et notamment chez le troisième, l'analogie des matières a fait réunir dans un même ensemble des éléments chronologiquement indépendants. Il en résulte que cette partie de mon *Essai* n'offre aucune garantie de certitude et que les dates de ces divers sabbats restent problématiques et fort douteuses.

Du moment que les deux systèmes chronologiques, tirés, l'un de Jean, l'autre de Luc, s'évanouissent ainsi, l'accord que j'ai cru reconnaître entre les données de ces deux évangiles s'évanouit par cela même avec les conclusions que j'en avais tirées.

Une de ces conclusions portait sur le caractère de témoin oculaire que j'attribuais à l'auteur du IVe évangile en raison de l'exactitude chronologique que j'avais cru constater dans ses récits. Cette conclusion tombe avec le travail qui la porte. J'ajouterai que, lors même que ce travail serait aussi solide qu'il l'est peu, cette conclusion spéciale ne serait pas mieux fondée. Elle est affectée de sophisme ; elle n'est pas contenue dans les prémisses. J'étais alors moi-même ébloui. On peut être chronologiquement très exact sans être un témoin oculaire, et un témoin oculaire, quoique fidèle et ayant bien vu les faits qu'il rapporte, peut commettre facilement quelque confusion chronologique. La chronologie est affaire d'information et de combinaison, elle reste étrangère à ce qui fait proprement matière de témoignage.

C'est pour cet ensemble de motifs que je refuse maintenant toute valeur probante au travail que j'ai publié en 1863 et auquel j'avais consacré des recherches poursuivies durant plusieurs années.

Maintenant, Messieurs, je ne puis empêcher que ces résul-

tats sans force à mes yeux, que ces déductions dont la base se dérobe, ne puissent être relevés et repris par telles ou telles personnes qui voudraient les utiliser. Mais ce ne peut être qu'en leur propre et privé nom. Je suis désormais dégagé de toute responsabilité à cet égard. Je puis ajouter que si cette reprise de l'œuvre que je répudie avait lieu, elle ne pourrait avoir de valeur scientifique qu'au moyen de la réfutation péremptoire des raisons qui ont motivé mon changement d'opinion.

Agréez, etc.

F.-L.-Fréd. Chavannes.

Les thèses de 1877 à la Faculté de théologie de l'académie de Lausanne.

Notre intention n'est pas ici de discuter longuement toutes les propositions avancées par messieurs les candidats, mais simplement de donner une analyse de leurs travaux et des conclusions auxquelles ils sont arrivés.

Le Serviteur de l'Eternel, par DANIEL PAYOT. — Le premier mérite de M. Payot est d'avoir abordé un sujet fondamental, trop négligé dans nos pays de langue française ou étudié à un point de vue exclusivement dogmatique. Aussi, à l'exception d'un seul, les auteurs qu'il a consultés sont-ils allemands, fait qui, par parenthèse, communique parfois à son style une certaine lourdeur; mais ce léger défaut est racheté par de nombreuses qualités. Saine herméneutique, analyse scientifique des textes, discussion approfondie des diverses opinions, voilà autant de traits à l'actif de notre candidat, qui fait certainement preuve d'une connaissance de la langue hébraïque et d'une maturité théologique avancées.

Voici celles de ses thèses qui se rapportent directement à sa dissertation :

I. Le nom de Serviteur de Iahveh est une appellation donnée à certains individus ou groupes d'individus qui sont dans un rapport tout particulier de soumission et d'obéissance à l'égard de Dieu, et sont appelés à jouer un rôle dans le développement de la théocratie ou chargés d'une mission de la part de Dieu.

II. Dans le second Esaïe, la mission du Serviteur est de devenir une lumière pour les nations et le médiateur d'une nouvelle alliance de Iahveh avec son peuple; sa culpabilité l'en rend incapable; seul un personnage à venir que nous dévoile

le prophète pourra fournir l'expiation sur laquelle repose la nouvelle alliance.

III. Le Serviteur de Iahveh dans Esa. LIII est un être personnel et à venir.

IV. La souffrance du Serviteur de Iahveh est une souffrance substitutive et expiatrice.

V. Le Serviteur de Iahveh et le Messie sont deux figures indépendantes l'une de l'autre; la première est le couronnement de l'idée du peuple, la seconde de la royauté théocratique.

VI. L'identification du Serviteur de Iahveh souffrant et du Messie est inconnue à l'Ancien Testament; la synthèse ne s'est faite d'une manière absolue que dans la conscience de Christ.

On le voit, plusieurs de ces affirmations sont encore contestées, et il ne rentre pas dans le cadre de notre compte rendu de les discuter, mais le lecteur trouvera en tout cas dans la brochure de M. Payot un exposé instructif de tous les passages de l'Ancien Testament relatifs aux divers types messianiques.

La Notion de la foi, essai d'étude biblique, par PAUL BORNAND. — Comme il le dit dans sa préface, M. Bornand pénètre ici en quelque sorte au centre même du christianisme. Inspiré, on le sent, par une croyance personnelle et vivante, le candidat « s'est efforcé de se faire, à l'aide des écrits sacrés, une idée aussi nette que possible de la foi considérée comme le flambeau qui doit éclairer l'homme dans sa marche incessante vers l'éternité. »

Il commence par définir la foi dans son sens le plus étendu et par la montrer, au moyen d'exemples bien choisis de l'histoire profane, comme « le mobile de toutes les âmes fortement trempées; » puis il annonce son but spécial, qui est de saisir la foi sous son côté subjectif, en ne tenant compte de l'élément objectif, des vérités chrétiennes en elles-mêmes qu'en tant qu'elles viennent modifier l'élément subjectif.

Les Synoptiques, les Actes, Jacques, Pierre, l'épître aux Hébreux, Jean et Paul sont tour à tour interrogés sur le sujet qui préoccupe le candidat et avec lui tous les chrétiens désireux de se rendre compte de leur foi. A ces analyses intéres-

santes succède une synthèse tirée de l'enseignement biblique en général, puis une étude sur l'idée générale de la foi, son siége dans la nature humaine, ses éléments constitutifs et son développement dans l'âme humaine.

Nous transcrivons ici les thèses V à IX :

V. La foi, dans son idée toute générale, est cette faculté qui met l'homme en relation immédiate avec un objet appartenant à l'ordre invisible et suprasensible qui, au point de vue religieux, constitue le spirituel et le divin. Comme telle, elle a sa base dans la nature humaine.

VI. Un des caractères dominants de la foi se trouve dans la notion générale de confiance que révèle déjà l'étymologie du mot πίστις (foi) et qui persiste dans toutes les phases de son développement.

VII. La foi est, en outre, dans sa généralité, une ferme persuasion intérieure qui se distingue de toute autre par son caractère de profondeur et d'intimité.

VIII. Dans sa détermination complète, la foi puise ses éléments dans toutes les facultés de notre être spirituel, pensée, sentiment et volonté. Cette dernière doit être particulièrement relevée comme lui donnant tout son caractère personnel et moral.

IX. La notion spécifiquement évangélique de la foi peut s'énoncer comme suit : C'est l'acte par lequel le pécheur, renonçant à tout sentiment de puissance et de dignité propre, s'abandonne sans réserve et avec une pleine confiance à la grâce divine manifestée en Christ, sauveur et médiateur, reconnu comme tel dans sa personne et dans son œuvre rédemptrice.

En résumé, l'œuvre de M. Bornand procure lumière et édification à tout lecteur sérieux ; elle annonce un étudiant (aujourd'hui pasteur) qui s'est assimilé par la réflexion et plus encore par le cœur les leçons de ses maîtres et elle présage à l'église un bon serviteur de plus.

Les témoignages de Papias relatifs aux évangiles de Matthieu et de Marc, par ALFRED GUISAN. — En s'attaquant à une question de critique assez délicate, M. Guisan fait preuve d'un

courage qui, hâtons-nous de le dire, n'est pas chez lui de la témérité. Il a consciencieusement étudié les nombreuses monographies publiées par les théologiens modernes sur les fragments de Papias. Peut-être même désirerait-on un peu plus d'indépendance dans la manière dont il fait l'exégèse de ces textes, mais rappelons-nous que l'originalité ne s'acquiert pas d'emblée et qu'il faut au théologien, comme à tout homme d'étude, un travail préparatoire, celui de l'érudition, avant d'arriver à la science maîtresse d'elle-même et pouvant découvrir des aperçus nouveaux.

Quoi qu'il en soit, suivant M. Guisan, le défaut d'ordre (οὐ μέντοι τάξει) reproché par Papias à l'écrit de Marc doit s'entendre non de l'ordre chronologique, mais de l'absence d'un plan de composition déterminé.

L'écrit de Marc cité par Papias n'est pas le second évangile tel que nous le possédons; celui-ci provient d'un remaniement de l'écrit primitif.

Les λόγια écrits par Matthieu désignent non un évangile complet, mais un recueil des paroles du Seigneur. Ils ont servi de base à notre évangile canonique de Matthieu.

Enfin, les témoignages de Papias proviennent de source apostolique; ils ont une importance capitale dans la question de l'origine des synoptiques.

M. Guisan se laisse lire avec plaisir, son style est simple et coulant, et l'abondance des renseignements qu'il a recueillis rendra toujours sa dissertation précieuse pour quiconque n'a pas le temps de recourir aux ouvrages plus étendus.

Le De principiis d'Origène, par L. Rochat. — Origène est certainement l'une des figures les plus originales de l'ancienne église. Les éloges et les outrages qui lui ont été tour à tour prodigués le rapprochent à certains égards de tel théologien moderne à tendances innovatrices. C'est, comme on le sait, dans le περὶ ἀρχῶν qu'il essaya le premier de systématiser la doctrine chrétienne, tentative bien intéressante à étudier.

M. Rochat n'entend point faire avant tout une exposition critique et objective de la dogmatique d'Origène, il s'attache

plutôt « aux questions traitées dans les prolégomènes des dogmatiques modernes, telles qu'elles se trouvent soulevées à propos du περὶ ἀρχῶν. »

Pour le candidat, l'église n'ayant pas encore formulé ses dogmes au moment où Origène écrivait, le περὶ ἀρχῶν est plutôt une œuvre de théologie spéculative, personnelle, qu'une exposition scientifique de la pensée des croyants. Origène est du reste le premier à reconnaître ce fait, dû en grande partie aussi à l'influence de la méthode dialectique grecque.

M. Rochat nous parle successivement du sens assez problématique des mots περὶ ἀρχῶν (il se prononce pour le sens formel), du plan philosophique de l'ouvrage, de son but et enfin de son contenu. C'est avec raison, selon nous, que dans sa thèse IV, il signale comme les deux idées principales du περὶ ἀρχῶν celles de l'unité du divin et de la liberté.

Le candidat explique par l'influence du milieu alexandrin les éléments qui nous paraissent bizarrres dans l'œuvre du grand penseur chrétien. Il écrit à ce propos, en tête de sa deuxième partie, quelques pages attrayantes et qui font un heureux contraste avec certains chapitres un peu arides de sa dissertation.

Jean Gerson, sa vie et spécialement son activité réformatrice, par Louis Walter. — Chancelier de l'Université de Paris au XVe siècle, Gerson, comme on le sait, joua un rôle des plus importants aux conciles de Pise et de Constance et travailla plus que tout autre aux maigres réformes que l'église catholique entreprit avant la réformation. Si Gerson livra Jean Hus au bourreau, il expia plus tard cette faute par de violents remords. Lorsque l'image de sa victime, priant au milieu des flammes, venait se présenter à son esprit, il laissait, nous dit M. Walter, échapper des paroles qui resteront la plus éclatante condamnation du concile et de la réformation entreprise par l'église.

M. Walter analyse avec beaucoup de finesse les côtés multiples de la personnalité de son héros, et tout en restant fidèle au milieu historique, il ébauche entre le vieux catholicisme actuel et les tentatives réformatrices du XVe siècle une comparaison qui ne pèche que par excès de concision.

Nous pourrions reprocher au candidat un jugement trop sévère porté sur cette fausse scolastique dont il est si aisé de médire maintenant qu'elle est au tombeau; mais nous préférons le remercier, en terminant, des aperçus intéressants qu'il donne à ses lecteurs et du style coulant dans lequel il exprime sa pensée.

H. Mayor.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Revue de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine[1].

Dans un de nos précédents numéros[2], un de nos collaborateurs annonçait la fondation d'une Société allemande pour l'exploration de de la Palestine. En attendant d'avoir réuni les fonds nécessaires pour commencer les expéditions scientifiques que fait espérer son titre, elle réalise maintenant déjà son but secondaire : la publication d'une revue trimestrielle (qui, cas échéant, poura être semestrielle), tenant les lecteurs au courant de tous les travaux, de toutes les recherches qui rentrent dans le vaste et intéressant domaine des études palestiniennes. C'est le premier numéro de ce journal que nous avons sous les yeux. Nous pensons intéresser nos lecteurs en leur disant quelques mots de son contenu, ce qui aura l'avantage de faire connaître la Société et, espérons-le, de réveiller parmi nous l'intérêt en faveur d'une œuvre dont les sciences bibliques sont appelées à profiter largement.

Le nom de Société *allemande* n'est pas ici un signe d'exclusivisme et tous les hommes qui désirent concourir à la réussite de l'entreprise ne fût-ce que par une cotisation annuelle (12 fr. 50 au minimum, c'est-à-dire l'abonnement au journal) sont invités à entrer dans l'as-

[1] Zeitschrift des deutschen Palaestina-Verein. Herausgegeben von dem geschäftsführenden Ausschuss unter der verantwortlichen Redaction von Lic. Hermann Guthe. Band I, Heft 1, mit 5 Tafeln. — Leipzig 1878. In Commission bei K. Baedeker. (Abonnement : 12 fr. 50 par an.)

[2] Juillet 1877, pag. 456, où l'on trouvera le résumé du programme de la Société et les conditions d'admission.

sociation. Il suffit pour cela de se faire inscrire auprès de l'un des membres du comité directeur, chargé aussi de la rédaction de la *Revue*. Il se compose de MM. H. Guthe, lic. en théol., à Leipzig, rédacteur responsable; Kautsch, professeur à Bâle; Dr Kersten, à Berlin; A. Socin, professeur à Tubingue, et C. Zimmermann, directeur du gymnase de Bâle. Nous lisons, du reste, dans le catalogue des membres, placé en tête de ce premier cahier, les noms connus de MM. les professeurs F. Godet, à Neuchâtel; H. Vuilleumier, à Lausanne et d'autres encore.

La *Revue* est introduite par un rapport de M. Kautzsch, sur la formation de la Société et un alphabet arabe transcrit en lettres latines, destiné à faciliter aux lecteurs non versés dans l'art de lire la langue de Mahomet, l'intelligence et la prononciation des nombreux noms propres arabes qu'on sera amené à employer.

En fait d'articles de fond, nous avons en premier lieu deux *communications de Jérusalem*, dues à la plume de M. l'architecte Schick, familiarisé avec la ville sainte, dont il fait depuis de longues années son séjour habituel. Servi par son talent autant que par les travaux de de sa profession qui l'amènent souvent à fouiller ce sol plein de souvenirs, il est mieux placé que tout autre pour étudier la topographie de l'antique cité de David. Ses recherches, à en juger par celles dont nous parlons, paraissent couronnées de succès. C'est ainsi qu'il a découvert quelques sépulcres dont l'âge est incertain, près de la montagne du Mauvais-Conseil et ailleurs, ce qui fait l'objet de sa première communication. La seconde, accompagnée comme la première des plans nécessaires à son intelligence, est d'une plus grande portée. Elle concerne les recherches de l'auteur sur les restes du troisième mur de Jérusalem, de ce mur construit au nord de la ville à l'époque d'Hérode-Agrippa, dont Josèphe nous dit que s'il eût été achevé, jamais les Romains n'auraient pu prendre la ville (39-44 post Ch.), et qui, avec le second, plus ancien et placé plus au sud, est devenu une pomme de discorde pour les archéologues. D'après les ruines découvertes par M. Schick, on est porté à croire que cette muraille suivait en général le tracé des remparts actuels, bien que sur quelques points, elle paraisse avoir passé plus au sud. Cette découverte donnerait donc raison à Sepp, Furrer, aux adversaires de Robinson, cet archéologue illustre qui plaçait cette troisième muraille entourant le Quartier-Neuf (Bezetha), beaucoup plus au nord sur une ligne dont l'extrémité orientale aboutit à peu près à l'endroit où la vallée du Cédron, qui monte jusque-là du sud au nord, tourne subitement dans la direc-

tion de l'occident. On en reviendrait donc aux indications données par Josèphe. En outre, M. Schick a retrouvé dans ce qui fut jadis le troisième mur les restes d'une tour hexagonale, qui serait peut-être celle de Psephinus, si longtemps cherchée en vain.

Si les observations de l'auteur sur les ruines des remparts d'Hérode-Agrippa sont exactes, comme nous avons tout lieu de l'espérer, les défenseurs de l'authenticité du saint sépulcre ont pour eux un argument de plus, ou si l'on aime mieux une objection de moins. On sait, en effet, que du tracé du troisième mur dépend celui du second. Si avec Robinson, Tobler et beaucoup d'autres savants, vous placez le rempart extérieur aussi au nord que possible, le second embrasse presque nécessairement dans son enceinte la colline de Golgotha et le jardin de Joseph d'Arimathée, peu distant du Calvaire. Dès lors les lieux où s'élève aujourd'hui l'église du Saint Sépulcre ne seraient pas ceux où Jésus mourut et où il fut enseveli, car nous savons par les évangiles qu'il subit le martyre *hors de la ville* (Jean XIX, 20; Hébr. XIII, 12), bien que dans son voisinage. Les découvertes de M. Schick seraient plutôt favorables à ceux qui font passer le second mur à l'orient du saint sépulcre, en le laissant en dehors des fortifications telles qu'elles existaient à l'époque de Jésus avant l'existence de la troisième enceinte. Les données ecclésiastiques qu'ont du reste toujours défendues les archéologues français comme de Vogüé, de Saulcy et M. F. Bovet dans son *Voyage en Palestine*, auraient ainsi quelques chances nouvelles d'échapper au reproche d'inauthenticité que depuis Robinson on leur a si souvent et si savamment adressé.

Enfin, dans le dernier article de ce premier cahier, M. A. Socin fait une revue rapide des récentes publications concernant les études palestiniennes. Il faudrait être autre chose qu'un simple profane en ces matières pour apprécier à sa juste valeur ce compte rendu bibliographique si remarquable et, nous le croyons, si complet. Articles des périodiques, brochures, gros volumes, rien n'est oublié. L'Angleterre, l'Amérique, l'Allemagne, la France qui occupe ici un rang des plus honorables avec les travaux des de Vogüé et des de Saulcy, ont apporté leur contingent de travaux et de recherches. On est étonné de voir la somme énorme de travail qu'exige ces études palestiniennes et nous ne pouvons douter que la Société allemande n'apporte encore un nouveau tribut et de nouvelles richesses à des recherches qui intéressent à un si haut point l'histoire de nos origines chrétiennes.

P. C.

G. Joss. — L'union des églises chrétiennes[1].

Dans l'automne de 1874, la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, mettait au concours le sujet suivant : « Sur quelles bases et avec quel succès a-t-on tenté jusqu'à aujourd'hui l'union des églises chrétiennes ? Que peut-on espérer pour l'avenir des essais qui poursuivront ce but ? »

L'ouvrage remarquable sur lequel nous attirons l'attention de nos lecteurs est la réponse couronnée à la question posée. Sans connaître les travaux qui, avec celui de M. Joss, ont essayé d'obtenir le prix, nous pouvons déclarer en toute conscience que celui du pasteur de Gessenay, maintenant à Herzogenbuchsee (Berne) et rédacteur actuel du *Volksblatt*[2], méritait certainement les honneurs d'une récompense.

Ecrit avec clarté et vivacité, original et actuel, ce livre est destiné, croyons-nous, à éclairer grand nombre d'esprits sur le grave problème ecclésiastique, qui, à cette heure, semble partout posé. Son principal intérêt, comme son plus grand mérite, se trouve dans la méthode strictement historique suivie par l'auteur. M. Joss ne spécule pas ; il n'enfante pas une théorie de toute pièce à laquelle il compare les phénomènes de l'histoire. Il a soin d'éviter cette voie dangereuse et stérile qui séduit tant de bons esprits, pour se maintenir sur le terrain des faits constatés. Ceux-ci, bien étudiés dans leurs causes et leurs effets, permettent alors à l'auteur de tirer les conséquences pratiques, de dire des lois qui produisent les schismes ou les alliances et de jeter ainsi un coup d'œil sur l'avenir.

Après une courte introduction destinée à montrer les aspirations de l'Evangile à l'universalité et à l'unité opposées à l'état actuel de division et de fractionnement, le livre nous présente une étude des différents phénomènes historiques qui ont produit les séparations d'abord, les tentatives de réconciliation ensuite. En outre, dans chaque cas particulier, l'auteur fait ressortir le caractère spécifique de chaque nouveau groupe comparé au groupe ancien dont il s'est détaché. C'est ainsi que nous parcourons d'un pas rapide sans doute, mais très sûr, l'histoire ecclésiastique tout entière, depuis les schis-

[1] *G. Joos.* Die Vereinigung christlicher Kirchen, eine von der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift. — Leiden, E.-J. Brill, 1877. Grand in-8, VIII et 194 pag.

[2] *Volksblatt* für die reformirte Kirche der Schweiz. — Bern, Stämpfli'sche Buchdruckerei. Erscheint jeden Samstag.

mes nestoriens et monophysites jusqu'au réveil dit d'Oxford et au vieux-catholicisme. Nous voyons passer successivement sous nos yeux après l'église des premiers siècles, l'église grecque et celle de Rome avec les tentatives catholiques et protestantes de rapprochement. Viennent ensuite les essais de réconciliation entre le pape et la réforme, entre autres les intéressants mouvements auxquels se rattachent les noms de Hugo Grotius, de George Calixte, de Bossuet et de Leibnitz.

Dans le sein même de la religion protestante, M. Joss raconte avec un soin tout particulier les tentatives officielles, telles que les colloques de Leipzig en 1631, ceux de Berlin en 1662 entre luthériens et réformés, enfin la formation de l'église de l'Union en Prusse en 1817. Il n'oublie pas les efforts individuels comme ceux de Spener et du piétisme, non plus que l'histoire des églises libres, des sectes et la formation de l'alliance évangélique.

Il est regrettable que cette partie tout historique ne se laisse pas facilement résumer; mais les indications éparses que je viens de donner engageront nos lecteurs à recourir au livre lui-même. Ils y trouveront une abondance de renseignements fort bien groupés, une grande sûreté d'informations et un intérêt qui ne se laisse pas démentir un seul instant grâce à la manière attrayante avec laquelle l'auteur a su traiter son sujet.

Aussi n'est-il pas difficile de comprendre et d'apprécier la seconde partie de l'ouvrage qui sous le titre de *Vues d'avenir* (pag. 160-194), forment la conclusion du travail. Cette conclusion, bien amenée, découle des faits exposés et il y a une véritable jouissance à sentir combien l'étude exacte des phénomènes historiques donne des résultats certains logiquement déduits de l'expérience du passé. Il nous sera permis de nous arrêter quelque peu à ces vues d'avenir assez intéressantes en elles-mêmes pour légitimer une courte analyse.

Il ressort en premier lieu de l'étude des faits que les groupes nouveaux, formés en vertu de circonstances particulières, religieuses ou politiques, possèdent une vitalité remarquable. Même alors que les causes de schisme ont disparu, l'institution qu'elles ont créée subsiste quand même et il n'y a dans l'histoire aucun exemple positif de rapprochement ou de réconciliation allant jusqu'à la fusion. Les événements politiques eux-mêmes, les révolutions qui bouleversent un pays et en changent entièrement la face n'ont jamais été capables non plus de modifier les rapports des diverses confessions. Il suffit de citer comme exemple la Révolution française et son contre-coup dans toute

l'Europe. Tant de commotions violentes et de progrès n'ont pas réussi à modifier en un seul point les rapports des diverses églises. Bien plus, à mesure que le siècle avance, nous voyons surgir de nouvelles communautés et il semble que dans le cours de son développement le christianisme soit destiné à se morceler de plus en plus. Dans l'origine, le tronc primitif produisit trois rameaux de peu d'importance : les nestoriens, les jacobites et les maronites. Plus tard, on vit s'élever deux grandes branches, l'une tournée vers l'Orient, l'autre du côté de l'Occident et chacune d'elles ensuite se diversifia en plus d'un point, les rameaux devinrent toujours plus nombreux. La nature de l'église est pareille à celle de l'arbre, dont les branches augmentent avec les années. L'idéal de Cyprien est décidément anéanti.

Et pourtant, la conscience chrétienne depuis son origine jusqu'à ce jour appelle et désire l'église une et indivisible; elle réclame un seul troupeau sous la conduite d'un seul berger. Ce fractionnement graduel dont nous sommes les témoins ne serait-il pas le chemin providentiel qui doit conduire un jour à la véritable union des églises chrétiennes ?

M. Joss en est profondément convaincu et nous le suivons avec sympathie dans cette voie. Il a abandonné pour le temps présent les théories d'un Cyprien, les rêves irréalisables d'une unité extérieure absolue; car l'histoire lui a appris à considérer les divergences confessionnelles comme légitimes dans une certaine mesure. En effet, dans la plupart des cas, les schismes ont à leur base des motifs religieux. Un ensemble d'individus n'est pas suffisamment nourri par l'église qui les comprend dans son sein; ses aspirations, ses besoins ne sont pas satisfaits et il se sépare pour vivre de sa vie propre. Mais ordinairement aussi, lorsqu'il s'agit non pas d'une secte ou d'une association temporaire ne reposant que sur des futilités ou des subtilités dogmatiques, les séparations ont aussi des motifs que j'appellerai nationaux. C'est la vie religieuse telle que la réclame tel peuple d'après ses aptitudes et ses circonstances particulières qui ne trouve plus sa satisfaction dans le grand fleuve et qui choisit son lit particulier. Rappelons ici l'église arménienne, celle de Syrie, d'Egypte, l'église grecque, les églises luthériennes en Allemagne, réformées dans la Suisse allemande.

Nous savons gré à M. Joss d'avoir relevé ce facteur de la nationalité, trop souvent méconnu. Les nationalités, en effet, ne sont pas des créations du hasard, un esprit superficiel et léger ose seul le prétendre. Il y a entre elles des différences profondes de besoins, de ta-

lents, d'aspirations. Leur situation géographique et historique, le climat du pays, son caractère topographique, les travaux qu'il appelle, l'industrie ou l'agriculture qu'il nécessite, tous ces éléments et d'autres encore forment un peuple, lui donnent sa physionomie et déterminent sa mission, voulue de Dieu, au sein de l'humanité.

Dès longtemps on a remarqué ce phénomène, même avec les graves exagérations « du désert monothéiste; » pour les religions païennes. Mais l'a-t-on suffisamment relevé pour le christianisme? M. Joss fait à ce sujet des observations très justes, dont nous regrettons seulement la brièveté. Sans doute l'Evangile convient à toutes les nations; la croix est salutaire dans les glaces du pôle comme sous le soleil des tropiques. Mais il n'en reste pas moins vrai que chaque nation moule cet Evangile à sa manière, d'après son caractère et ses besoins, lui donne, en un mot, des formes nationales. La catholicisme qui prétend, avec raison en un sens, à l'universalité et à l'uniformité, a eu une église *gallicane;* les schismes entre l'Orient et l'Occident ne sont pas dûs seulement à des questions dogmatiques, mais beaucoup aussi à des causes ethnologiques. Le cachet germain est gravé dans l'œuvre de Luther, et Calvin porte dans son génie les traits de sa race.

Aussi l'auteur conclut-il au droit à l'existence des divergences confessionnelles et s'appuyant sur les faits, il croit pour l'avenir à la formation toujours plus accentuée des *églises nationales*, dans lesquelles il est tenu compte à la fois de l'élément religieux et du facteur ethnologique qui donne dans chaque cas à l'Evangile ses formes et ses institutions appropriées. Remarquons en passant qu'il emploie le terme de *national*, dans le sens vrai et correct du mot; il n'entend pas par *églises nationales* des églises nécessairement unies à l'état, mais des sociétés religieuses qui sont capables d'embrasser dans leur sein tous les éléments religieux du peuple au milieu desquelles elles se développent.

Toutefois, l'auteur a soin de ne pas méconnaître les objections qu'on peut lui présenter au nom du syllabus, au nom aussi de l'étroitesse dogmatique. Il les examine et les réfute, victorieusement selon nous, l'un après l'autre. Peut-être ici aurions-nous une observation à faire. M. Joos semble parfois oublier les droits de l'individualisme au profit de ceux du collectivisme. Il eût fallu montrer clairement comme l'église, tel qu'il l'entend, répond aux besoins si divers des individus, comment elle ne méprise personne, comment elle est capable de réunir en elle les opinions les plus diverses pourvu qu'elles soient chrétiennes. La chose, à vrai dire, est aisée, et ici et là le livre du

pasteur d'Herzogenbuchsee nous fait entrevoir la réponse; mais le sujet est assez délicat et assez controversé pour mériter une mention particulière.

Quoi qu'il en soit, tout en maintenant la séparation des églises en églises nationales, l'auteur a aussi indiqué dans le beau chapitre qui termine son livre les fondements de la vraie unité. Maintenant avec énergie la différence essentielle qui existe entre l'église et le royaume des cieux, dont la première n'est que la forme imparfaite et variable, il repousse l'unité qui se fonde sur les confessions de foi et l'autorité dogmatique, ce qui, du reste, revient sensiblement au même; il la cherche dans la vie religieuse elle-même, dans la *piété* unie à la *science libre*. Ce sont là les deux grands facteurs qui forment la vraie église catholique, qui seuls sont capables d'unir dans un même sentiment d'amour tous les enfants de Dieu sur la terre, malgré les différences de race, de langage, de mœurs, d'opinions.

Cette idée, elle n'appartient pas à M. Joss seul, qui l'a si bien mise en lumière; elle se fait jour de plus en plus parmi les esprits sérieux qui ont reconnu par l'histoire les vanités de l'unité dogmatique. Je dirai plus encore : cette idée, les siècles et l'étroitesse des hommes ont pu l'ensevelir et la fouler aux pieds; mais ce fut celle de celui qui parlait jadis du jour où il n'y aurait plus qu'un seul berger et un seul troupeau.

P. C.

FAITS DIVERS

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Programme de l'année 1878.

Les directeurs, dans leur session du 9 septembre 1878 et jours suivants, ont prononcé sur *sept* mémoires qui leur étaient parvenus avant le 15 décembre 1877.

Trois mémoires offraient une réponse à la question relative au *manuel de pédagogique chrétienne à la fois scientifique et pratique.*

La première réponse en allemand avec l'épigraphe : *la felicidad del cuerpo*, etc., renfermait quelques bonnes observations sur l'enseignement de la jeunesse dans les écoles primaires et moyennes, mais l'auteur ne paraissait pas avoir saisi la portée d'une pédagogique chrétienne, ni s'être rendu compte d'une rédaction scientifique. Il n'avait pas non plus apprécié, comme la société l'avait expressément désiré, les diverses influences auxquelles la jeunesse contemporaine est exposée. Tout en rendant hommage à ses bonnes intentions, la société n'a pas pu lui décerner le prix.

Il en est de même du second mémoire allemand avec l'épigraphe : *Lasset die Kindlein*, u. s. w. (Marc X, 14). L'auteur avait apporté beaucoup de soin à son travail et s'était évidemment appliqué à traiter son sujet dans toute son étendue. Malheureusement, partant des hypothèses orthodoxes sans les justifier, le travail était dépourvu de tout caractère scientifique. D'ailleurs l'auteur ne paraissait pas pouvoir, à son point de vue, apprécier les influences diverses que la question signale, ni armer efficacement la jeunesse contre elles. En conséquence, ce mémoire n'aurait obtenu que l'approbation des amis de l'auteur sans d'ailleurs les enrichir.

Le troisième mémoire, écrit en français avec l'épigraphe : *le vrai scribe*, etc. (Math. XIII, 52), reposait sur un malentendu presque inexplicable. En effet, ce mémoire n'offrait pas un manuel de pédagogique chrétienne, mais un essai d'introduction à la juste apprécia-

tion du christianisme. Il ne pouvait donc pas être question de couronnement. L'auteur, d'ailleurs, avançait, sans une ombre de preuves, les thèses les plus bizarres sur les origines du christianisme et une foule d'autres sujets. Les saines idées sur la morale sociale, etc., dans les deux derniers chapitres, n'ont pas pu modifier le jugement défavorable des directeurs.

Un quatrième mémoire, n'offrant qu'une introduction et une table des matières (avec l'épigraphe : αὕτη τῆς ἀληθείας κτέ. Chrysotomus), était évidemment exclu du concours. L'auteur l'a retiré plus tard.

La question sur l'*Islamisme* a provoqué deux réponses néerlandaises.

La première avec l'épigraphe d'Horace : *fecunda culpæ secula nuptias*, etc., a traité successivement toutes les parties du sujet, conformément aux termes du concours. Elle annonçait une forte conviction et renfermait plusieurs idées auxquelles la direction sympathisait. Cependant la forme et le fond laissaient beaucoup à désirer. Le style, l'ordonnance des détails, les redites trahissaient un auteur inexpérimenté. L'indication des ouvrages consultés et le mémoire lui-même montraient que l'auteur ne s'était pas suffisamment préparé pour sa tâche. Sa connaissance de l'islamisme était superficielle et tout à fait insuffisante ; le jugement qu'il portait sur l'influence de cette religion n'était ni impartial, ni équitable. La seconde partie, traitant des devoirs des peuples chrétiens envers les confesseurs de l'islamisme, était incomplète et méconnaissait les conditions réelles. Le résultat ne pouvait donc pas être favorable au compétiteur.

L'autre mémoire, muni de l'épigraphe : Math. IX, 37, 38, l'emportait sur le premier. L'auteur avait consulté une vaste littérature du sujet et s'était mis en général à la hauteur de sa tâche. Son travail attestait d'ailleurs une grande sympathie pour le christianisme et un zèle sincère pour la cause qu'il défendait. Mais de graves défauts balançaient ces qualités. D'abord, quant à la forme, on y remarquait de fastidieuses longueurs, un style tour à tour plat et ampoulé, un manque de clarté. Dans la seconde partie, l'exposition de l'influence de l'islam était loin d'être complète; dans la troisième, l'auteur, au lieu de parler des devoirs des peuples chrétiens à l'égard des partisans de l'islam, se bornait aux obligations qui reposent sur les Pays-Bas vis-à-vis des mahométans qui peuplent les colonies transmarines. Enfin la dissertation manquait de ce calme et de cette impartialité qui caractérisent un travail scientifique. L'auteur combattait l'islam au lieu de l'apprécier et infirmait souvent par ses exagérations l'impression

que sa démonstration aurait pu faire. Au total, l'absence de méthode ne permettait pas aux directeurs de décerner le prix à ce concurrent.

Les deux derniers mémoires, l'un et l'autre en allemand, se rapportent au *vieux catholicisme,* à son origine, sa marche, son caractère, son affinité avec des phénomènes analogues dans l'histoire de l'église et son avenir.

Le premier avec l'épigraphe : 1 Cor. III, 11-14, présentait une réponse complète à la question. C'était une étude exacte, calme, impartiale, aussi importante pour la connaissance que pour l'appréciation du vieux catholicisme. En revanche, il fallait convenir que le plan adopté par l'auteur avait occasionné des redites et nui à la condition recommandée par la Société. Il y avait d'ailleurs des objections à faire à certains détails; mais on se flattait que l'habile écrivain serait disposé à les résoudre. La direction conclut de lui décerner le prix et trouva, en ouvrant le bulletin cacheté, le nom de *Christian Bühler*, Pfarrer in Sarnens, canton Graubünden, Schweiz.

On ne jugea pas aussi favorablement du second mémoire pourvu de l'épigraphe : Act. V, 38, 39. Il était bien inférieur au premier pour l'appréciation du caractère et de l'avenir du vieux catholicisme. D'autre part, il offrait beaucoup de bonnes et belles réflexions et se distinguait par la clarté et la concision. La direction conclut de ne pas insérer ce travail dans sa collection, mais d'assigner à l'auteur la médaille d'argent. Pour l'obtenir, il n'a qu'à autoriser le secrétaire à ouvrir le bulletin cacheté.

La société propose, pour être résolues avant le 15 décembre 1879 les questions suivantes :

1° Quelle influence l'islamisme a-t-il exercée et exerce-t-il encore sur la vie domestique, sociale et politique de ses partisans? Et quel est le devoir qui en résulte pour les peuples chrétiens à l'égard de cette religion et de ceux qui la professent?

Question remise au concours.

2° Quelle est l'idée chrétienne du mariage et peut-elle se maintenir au milieu de la diversité des opinions qui règnent de nos jours à ce sujet?

3° Que faut-il penser au point de vue chrétien du serment et de son maintien dans l'état moderne?

La société recevra jusqu'au 15 décembre 1878 la réponse aux questions mises au concours en 1877, sur *les rapports entre la foi religieuse des peuples et leur manière de traiter les morts ;* sur *le dogme de la chute* et sur l'*histoire comparative des religions.*

Pour une réponse satisfaisante à chacune des questions ci-dessus mentionnées, la société décerne la somme de *quatre cents* florins (environ 800 fr.), ou, au choix des auteurs, la médaille d'or de la valeur de 500 fr. avec 300 fr. en argent, ou bien la médaille d'argent avec 770 fr. en argent.

Les mémoires couronnés sont imprimés et insérés aux œuvres de la société.

L'attribution partielle du prix ne se fait qu'avec le consentement de l'auteur et n'est pas inséparable de l'impression de son mémoire. La direction se réserve ici sa liberté.

Les réponses doivent être écrites en hollandais, en latin, en français ou en allemand avec le caractère romain.

Les réponses mal écrites sont écartées.

La concision est une recommandation.

Les compétiteurs ne signent pas leurs mémoires. Les mémoires non signés, mais se terminant par une devise, sont accompagnés d'un billet *cacheté* portant extérieurement la même devise et mentionnant intérieurement le nom et le domicile des auteurs. Ils doivent être adressés *franco* au secrétaire, M. A. Kuenen, docteur en théologie et professeur à Leide.

Les mémoires couronnés ne peuvent être réédités ni traduits sans l'autorisation des directeurs.

L'auteur d'un mémoire que la société n'imprime pas peut le publier lui-même. Mais le manuscrit qu'il a fait parvenir à la direction demeure la propriété de celle-ci, à moins qu'elle ne juge à propos de le céder à l'auteur.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Cinq chapitres d'une philosophie pour tous. Essai sur le gouvernement de la vie. — Poitiers, 1878, in-16.

Herman Dœrgens, priv. Doc. zu Heildelberg. **Ueber das Bewegungsgesetz der Geschichte, als Einführung in das Versändniss der Weltgeschichte.** — Leipzig, Winter 1878, in-8.

Dr. F. W. B. van Bell. **De Samenhang von Logica en Ethiek.** Groningen, bij. J. R. Wolters, 1878, in-8.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1878

THÉOLOGIE

ÉTUDES ET COMPTE RENDU

Pages

J. Kœstlin. Les preuves de l'existence de Dieu, *trad. par W. Rivier.* 5 et 161

F. Rambert. De l'auteur du IVe évangile. (*Troisième partie.*)..... 36

Van Goëns. Jean est-il l'auteur du IVe évangile? (*Second article.*)....58 et 267

E.-P. Goergens. Les pays aurifères de la Bible..... 94

J.-F. Astié. Le mouvement théologique en Angleterre: Le procès en hérésie de W. Robertson-Smith, professeur de théologie à l'église libre d'Ecosse..... 208

Ernest Morlin. La source des idées chrétiennes..... 383

Ed. Zeller. Considérations sur la vie de Jésus, par *van Goëns*..... 579

VARIÉTÉS

Ed. Panchaud. Observations générales sur les paraboles de Notre Seigneur Jésus-Christ, d'après *Trench*..... 105

C.-O. Viguet. Du consensus des confessions réformées, par M. le docteur *Schaff*, et de la doctrine des réformateurs quant au salut des petits enfants..... 125

E. de Muralt. Une Bible du XVe siècle, traduite en français ou romand, conservée à Lausanne et à Genève..... 414

F.-L.-Fréd. Chavannes. Question johannique, lettre aux directeurs de la *Revue de théologie et de philosophie*..... 609

H. Mayor. Les thèses de théologie à l'académie de Lausanne en 1877.

BULLETIN

B. Riggenbach. Le Chronicon de Conrad Pellican..... 140

F. Godet. L'évangile de saint Jean..... 145

Luthard. L'évangile de Jean..... 145

Pages

Beyschlag. Considérations sur la question johannique..... 145
A. Albrespy. Comment les peuples deviennent libres..... 158
V.-F. Oehler. Halte was du hast! — Revue de Théologie pastorale.. 160
S. Chappuis. De l'Ancien Testament considéré dans ses rapports avec le christianisme..... 290
J.-G. Muller. Le traité de Flavius Joseph contre Apion, sur l'antiquité du peuple juif..... 292
Henry Soulier. La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie..... 294
P. Lobstein. L'éthique de Calvin exposée dans ses grands traits..... 298
Ernest Hermann. Comment naît une religion positive..... 302
J. Gindraux. Harmonies de l'âme avec l'Evangile..... 306
Ed. Stupfer. Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ..... 422
E. de Pressensé. La vie ecclésiastique, religieuse et morale des chrétiens aux IIe et IIIe siècles..... 424
J.-F. Bula. L'expiation..... 433
Aug. Wildenhahn. Paul Gerhardt..... 434
A. Kægler. Le dimanche au point de vue hygiénique et social..... 435
Revue de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine..... 621
G. Joss. L'union des églises chrétiennes..... 624
Rectification..... 160

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne..... 629

PHILOSOPHIE

ÉTUDES ET COMPTE RENDU

Dr P. Garreau. Considérations sur le principe vital des êtres... 321 et 473
C. Malan. Le point de départ de la philosophie de l'histoire..... 364
J.-F. Astié. La notion de l'histoire de la philosophie d'après Hegel..... 527

VARIÉTÉ

K. V. O. Le supplément trimestriel de la Critique philosophique, critique religieuse..... 400

BULLETIN

Paul-Emile Tulelli. Esquisse d'une métaphysique de l'éthique..... 317
Robert Flint. La philosophie de l'histoire en France et en Allemagne. 436
Edouard Fournié. Essai de psychologie : La bête et l'homme..... 453

BR
3
R4
année 11

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY